N° 4. 1951 Avril

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS » ET LES SCIENCES NATURELLES

En ce domaine moins familier aux milieux ecclésiastiques et aux théologiens de profession, il ne sera pas sans utilité d'esquisser d'abord les récentes conquêtes de la science et le degré de certitude ou de probabilité qu'elles confèrent à l'hypothèse de l'évolution et à ses théories explicatives (1).

I

La conception de l'homme de science, en ce qui concerne l'origine du corps de l'homme, est basée sur tout un ensemble de faits fournis par les disciplines les plus diverses de la biologie; l'idée maîtresse en est la notion d'évolution ou de filiation des espèces.

La notion d'évolution découle d'innombrables faits, dont la portée ne peut être pleinement saisie que par une connaissance déjà très approfondie de nombreuses sciences, telles que l'anatomie, l'embryologie, l'histologie, la cytologie, la physiologie, la génétique, la paléontologie et la géologie. Mieux on connaît l'être vivant, plus la notion d'évolution devient évidente. On peut toutefois résumer les grands arguments fournis par ces disciplines.

La donnée principale est l'unité de structure et de fonctionnement, tant à l'échelle macroscopique qu'à l'échelle microscopique. Cette unité de structure ne s'explique que par une origine commune. Même les êtres, qui à première vue nous paraissent très différents, sont bâtis suivant des plans et aux dépens de composants identiques. Là où la morphologie macroscopique est déficiente, l'embryologie, ou science

(1) M. G. Vandebroek, professeur d'embryologie, d'anatomie comparée et d'anthropologie à l'Université catholique de Louvain, s'est chargé de la partie scientifique de ce travail, le P. L. Renwart, S. J., professeur de théologie dogmatique aux Facultés S. J. Saint-Albert-de-Louvain, de sa partie dogmatique. Le texte du paragraphe I est partiellement repris de l'étude du premier de ces auteurs : *L'origine de l'homme et les récentes découvertes des sciences naturelles*, dans *l'Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers*, publié sous la direction de Jacques de Bivort de la Saudée (Casterman, Tournai-Paris, 1950).

du développement actuel de l'être vivant, de l'œuf à l'animal adulte, montre d'indéniables liens de parenté qu'un développement trop spécialisé ou une métamorphose régressive font disparaître chez l'adulte.

L'embryologie ne met pas seulement en lumière une identité de développement mais aussi une unité d'organisation. Toute une pléiade de chercheurs se sont donné pour tâche de déceler dans l'œuf ou dans le tout jeune embryon les facteurs qui sont responsables de ce phénomène merveilleux de la transformation d'une cellule œuf en un jeune animal. Ils ont prouvé l'existence d'une organisation fondamentale quasi invisible à ce stade. Aucune discipline ne peut donner une meilleure idée de ce qu'est la matière vivante, la vie. Chaque phénomène vital, analysé séparément, semble n'être que la somme d'une série de phénomènes physiques et chimiques identiques à ceux que nous pouvons provoquer dans nos laboratoires; cependant ces phénomènes se déroulent dans le cadre d'une organisation tellement poussée qu'il n'est pas scientifique de déclarer que la vie n'est qu'une somme de phénomènes physiques ou chimiques. Cette conception n'est pas uniquement celle de quelques savants catholiques, elle est celle des meilleurs biologistes du monde entier.

L'argument paléontologique est le plus spectaculaire de tous. L'étude des fossiles a prouvé que des faunes très diverses ont fait place les unes aux autres au cours des temps, que les types les plus évolués, qui se sont succédé, répondent à un ordre allant du simple au complexe. Si les faits fondamentaux de l'histoire des faunes sont déjà anciens, de nouvelles découvertes, et non des moindres, sont faites chaque année. L'on ne peut à ce sujet perdre de vue qu'un animal a très peu de chance d'être fossilisé, même s'il possède un squelette ou une armure. Nous avons d'autre part encore moins de chances de trouver ce fossile. Signalons, à titre d'exemple, la découverte récente, dans l'Océan Indien, d'un seul exemplaire vivant de *Latimeria*, poisson crossoptérygien que l'on croyait disparu depuis la fin du Secondaire, c'est-à-dire depuis près de 70 millions d'années. Les *Latimeria* fossiles les plus récents connus datent en effet de cette époque. Il est évident que les conditions requises pour la fossilisation d'animaux mous sont encore plus rarement réalisées.

Les découvertes paléontologiques faites dans ces dernières années sont des plus importantes car elles nous font connaître des êtres disparus qui, s'ils ne sont pas eux-mêmes les formes de transition entre les grands groupes de chordés (2), nous fournissent une idée très concrète de ce que ces formes ont dû être. C'est ainsi que les biologistes sont maintenant capables de relier les chordés les plus primitifs du Silurien, les agnathes, à l'homme actuel par une chaîne

(2) On désigne par là tous les animaux avec ou sans vertèbres qui présentent l'organisation typique des vertébrés, c'est-à-dire un système nerveux et un organe de soutien axiaux.

quasi continue de formes intermédiaires. Cette chaîne passe par les poissons osseux (Dévonien), les amphibiens (fin du Dévonien), les reptiles (fin du Primaire) et les mammifères (seconde moitié du Secondaire) et s'étire sur une durée probable de 500 millions d'années.

Dans le domaine de la paléontologie humaine, des découvertes récentes se suivent à un rythme accéléré et les idées évoluent rapidement.

Les faits que nous fournissent les sciences énumérées plus haut permettent des synthèses qu'on n'eût pu faire il y a une vingtaine d'années. Certaines de ces synthèses sont basées sur les données purement descriptives de l'anatomie comparée des formes, tant actuelles que fossiles, et de l'embryologie. Ainsi l'étude du développement du crâne, des poissons jusqu'à l'homme, aux dépens d'éléments d'origines différentes, est une des plus passionnantes histoires que l'on puisse décrire. L'origine du pied de l'homme au départ d'une nageoire pelvienne en est une autre. Les pièces essentielles au développement ultérieur du pied sont présentes chez les premiers tétrapodes ; leur transformation peut être suivie dans une série de reptiles d'abord, de mammifères ensuite. Cette évolution est de toute première importance pour l'homme, car elle a permis la station verticale et de ce fait la libération des bras et des mains de toute fonction locomotrice, la disparition du museau et surtout le développement du cerveau. De même, la position des différents organes de l'homme, leur structure, voire même leurs déficiences ne s'expliquent qu'en tant que résultant d'une longue évolution dont les stades successifs sont pour la plupart actuellement connus.

D'autres synthèses peuvent en outre tenir compte des résultats de l'embryologie causale, c'est-à-dire de la connaissance des facteurs immédiats du développement. C'est ainsi qu'on entrevoit de plus en plus clairement comment des mâchoires, des nageoires, des membres ont pu apparaître et se développer, et que le problème de l'origine des chordés eux-mêmes commence à s'éclaircir.

Le nombre de faits connus se rapportant aux conséquences de l'évolution est tellement grand que certains auteurs ont cru pouvoir affirmer que l'évolution était elle-même un fait. Une raison méthodologique ne nous permet pas de partager cette opinion. Un fait doit pouvoir être établi par observation directe ou par expérimentation. Or cette démonstration directe est impossible pour la filiation des espèces. L'évolution n'est donc qu'une hypothèse, mais une hypothèse éminemment vraisemblable, vérifiable dans ses nombreuses conséquences et que l'on ne peut rejeter sans la remplacer par une autre au moins aussi plausible. Que l'on ne s'y trompe pas, un biologiste à la hauteur des données actuelles n'a pratiquement pas le droit de ne pas être évolutionniste s'il ne peut expliquer les faits d'une autre manière.

Si l'hypothèse transformiste possède le plus haut degré de certitude qu'une hypothèse scientifique puisse atteindre, au point qu'on pourrait même la qualifier de fait *historique*, il en va tout autrement des théories explicatives de l'évolution.

Relever de considérables divergences d'opinion chez les savants partisans de l'évolution, faire le bilan des hypothèses abandonnées et de celles qui sont battues en brèche, mettre en lumière les points faibles des explications actuellement en vogue est chose facile, mais en conclure que nous vivons une crise de la doctrine transformiste serait une lourde erreur (3). Il y a un monde en effet entre recon-

(3) Parmi les théologiens qui nous lisent, plus d'un sera sans doute tenté de nous objecter la déclaration de P. Lemoine : « L'évolution est une sorte de dogme auquel les prêtres ne croient plus, mais qu'ils maintiennent pour leur peuple » (*Encyclopédie Française*, t. V : *Les êtres vivants. Conclusions générales*, p. 5. 82-8, 1937).

Pour mesurer l'exacte portée de cette phrase dans la pensée de son auteur, il convient de se reporter à la note complémentaire publiée en juin 1938 dans la *Revue trimestrielle de l'Encyclopédie Française* sous le titre *Une controverse sur l'évolution*. C'est le résumé complet, d'après la sténographie, de la réunion tenue à la Sorbonne le 6 mai 1938 pour y discuter les conclusions de P. Lemoine dans le tome V de l'Encyclopédie. Voici les lignes par lesquelles ce dernier conclut son exposé : « En définitive, je pense que la théorie de l'évolution intégrale n'explique pas tout et qu'il faudra lui substituer autre chose. Quant à la théorie qu'il faudra mettre à sa place — celle de l'organisation vitale de la matière (je ne parle pas de génération spontanée, mot qui évoque le mystère), qui consiste à admettre que la matière a une propriété spéciale qui est la vie — je crois qu'elle est tributaire des laboratoires de physique et de physico-chimie — qui sont peut-être très près de nous apporter la solution du problème.

» Sans cela on est obligé d'imaginer à l'origine de la vie une cellule initiale. Et pour expliquer sa genèse il n'y a que deux hypothèses : ou l'organisation vitale de la matière, ou l'intervention d'un être créateur. Ici nous passons dans le domaine de la philosophie. Cette cellule, je préfère pour ma part la faire venir de la matière elle-même. C'est en cela que je ne suis plus transformiste ; car l'évolution me paraît impliquer à la base une notion de créationnisme qui déplaît à mon esprit (p. 9). »

Il était d'ailleurs assez outrecuidant d'affirmer qu'aucun biologiste ne « croit » plus à l'évolution parce qu'on n'y « croit » plus soi-même. Résumons la pensée de Lemoine. L'auteur n'admet qu'une évolution mitigée. Il y aurait bien eu filiation à l'intérieur des groupes animaux mais pas entre ces groupes, certes pas entre les embranchements. Lemoine se base sur l'apparition apparemment brusque d'animaux tels que les Hippurites, des mollusques lamellibranches qui forment des récifs entiers. Il déclare à leur sujet : « Si ces êtres énormes, formant de grosses masses calcaires, avaient existé à l'époque immédiatement précédente, on ne conçoit pas pourquoi ils n'auraient pas été conservés » (p. 8). Il est aisé de répondre que, si le groupe des Hippurites a constitué à une époque géologique donnée des récifs entiers, c'est la meilleure indication qu'ils étaient une forme à succès à ce moment, mais il est évident que leurs ancêtres ne possédaient pas de squelette calcaire aussi développé, il est probable qu'ils étaient bien moins nombreux et nous comprenons parfaitement qu'aucun fossile n'ait été trouvé jusqu'à présent.

Ensuite Lemoine admet que chaque groupe est apparu assez rapidement par génération spontanée. Cette prise de position ne tient aucun compte des constatations, combien nombreuses cependant, de l'anatomie comparée et surtout de l'embryologie. Lemoine est un géologue et non un biologiste, on s'en aperçoit à tout moment dans son raisonnement. Unité de structure, identité de développement, semblent être lettre morte pour lui. De plus, un géologue, en géné-

naître avec certitude l'existence d'un phénomène et en fournir l'explication adéquate. Ce sont les tentatives d'explication de l'évolution qui ont donné naissance à de violentes polémiques dans lesquelles des tendances philosophiques semblent souvent avoir pesé davantage que les faits observés. Mais sur le principe lui-même, les savants sont moralement unanimes : les formes vivantes constituent une totalité naturelle dont il est possible de retracer la genèse.

Quelles que soient les divergences d'opinion au sujet de l'explication complète de l'évolution, la grande majorité des savants admettent que le principal facteur de l'évolution est la mutation ou changement brusque du patrimoine héréditaire. Les données de la génétique portent à admettre que l'unité biologique qui évolue n'est pas l'individu mais bien une population, un groupe naturel d'individus. L'on veut dire par là que de nouveaux caractères héréditaires apparaissent çà et là dans une population et finissent le cas échéant par se retrouver chez tous les individus, après un nombre plus ou moins élevé de générations. Il n'est cependant pas exclu que, dans certains cas du moins, une mutation importante du point de vue de l'avenir du groupe ne soit apparue que chez un seul individu et se soit répandue ensuite par transmission héréditaire. En ce qui concerne chaque cas pris en particulier, la science ne peut dire si un ou plusieurs mutants sont responsables de l'évolution du groupe (4). Rappelons toutefois que ces considérations rentrent dans le cadre des théories explicatives de l'évolution dont le degré de certitude est bien moins grand que celui de l'hypothèse évolutive.

---

ral, a surtout eu à s'occuper de fossiles caractéristiques qui permettent d'établir la stratigraphie des différentes régions. Ces fossiles ne sont pratiquement que des non-chordés dont l'origine se perd dans la nuit des temps, puisque les groupes auxquels ils appartiennent sont apparus à une époque dont les fossiles ont été détruits par cristallisation des roches.

Quant à savoir comment la vie est apparue, on peut fort bien admettre qu'un niveau de vie extrêmement primitif ait pu se former aux dépens d'une matière très complexe, mais il est difficile de dire plus à ce sujet. Ce passage s'est-il produit une fois ou plusieurs fois ? Y a-t-il dès l'abord des lignées éteintes ? Autant de questions auxquelles la science ne peut répondre. Mais notre ignorance totale en cette matière ne signifie nullement qu'il est non fondé d'admettre que tous les Métazoaires, pour le moins, dérivent d'une souche unique.

(4) L'idée du *couple* unique, non pas de l'*être* unique (le premier être humain) pose toutefois des difficultés en regard des données scientifiques actuelles; comment expliquer dans ce cas la variation extrêmement grande qui est le fait de toutes les espèces, y compris l'homme ? L'on sait en effet que toute population présente des différences individuelles considérables. Cette variation semble encore être plus importante chez les groupes qui sont à l'origine de lignées évolutives. Elle est due à l'existence d'un très grand nombre de facteurs héréditaires présentant chacun un certain nombre de types (allèles). Chaque individu possède tout au plus deux de ces allèles. Un couple unique constituerait dès lors un appauvrissement du patrimoine héréditaire et une accumulation de facteurs récessifs identiques défavorables chez les descendants, tels que l'évolution ultérieure de la lignée humaine en devient presque inconcevable pour l'homme de science. Ceci évidemment du seul point de vue scientifique, sans tenir compte d'une intervention spéciale, au delà du domaine scientifique, dès qu'il s'agit de l'homme.

II

Ces conquêtes spectaculaires de la science ont eu leur répercussion dans les milieux philosophiques et théologiques. La chose était d'autant plus inévitable que nombre de savants (et plus encore de demi-savants), sortant du domaine purement scientifique, ont intégré leurs découvertes dans des synthèses philosophiques qui devinrent des machines de guerre contre le catholicisme. Ceci explique certaines défiances tenaces d'auteurs catholiques envers l'évolution, mal lavée à leurs yeux de cette tare originelle.

Comme l'Encyclique, nous laisserons de côté les théories philosophiques de l'évolution : celles-ci, qu'elles soient matérialistes ou panthéistes, se réfutent sur le terrain philosophique. Dans ces systèmes, les découvertes récentes des sciences naturelles, loin d'être l'essentiel, ne sont que des éléments nouveaux que l'on s'efforce de faire rentrer dans une synthèse « préfabriquée », à titre d'explication et de confirmation de celle-ci, préalablement admise comme vraie.

Le point sur lequel l'Encyclique veut attirer notre attention est l'aspect proprement biologique des découvertes récentes et les problèmes qu'elles posent au catholique qui réfléchit sur les données de sa foi.

Soucieux d'apporter en ce domaine aussi toute la lumière possible, le Saint-Père commence par poser avec grande netteté les principes qui doivent régir ces « questions de frontière ».

De même que la théologie en son domaine, ainsi les sciences dans le leur peuvent nous donner des certitudes, parvenir à des « faits réellement démontrés (5) ». Admirons en passant cette foi de l'Eglise dans la valeur de l'humaine raison, capable en sciences aussi bien qu'en philosophie d'arriver au vrai. Toutefois de même que la révélation, n'ayant pas encore atteint la plénitude de son explicitation, ne nous fournit sur certains points que des directions probables, ainsi les sciences, toujours en progrès, posent plus de questions qu'elles n'en résolvent définitivement. Aussi aurons-nous en théologie toute la gamme des qualifications allant de la position libre à celle que l'on tient pour proche de la foi, tandis que les savants dans leur recherche se trouveront devant l'éventail des probabilités qui va de la simple hypothèse de travail à la théorie déjà solidement établie, mais peut-être encore à perfectionner.

Si les domaines du révélé et des sciences ont des points de contact, que va-t-il se passer ?

---

(5) Encyclique *Humani generis*. Pour la facilité de nos lecteurs, nous donnerons nos références au texte latin et à la traduction officielle qui ont paru dans cette revue, 1950, pp. 840-861. Nous nous permettrons parfois de retoucher légèrement la traduction, pour serrer de plus près toute la richesse de l'original. Ici, p. 856-857.

Il est d'abord un cas que l'Encyclique n'envisage même pas, celui de l'opposition entre une vérité clairement révélée et une vraie certitude scientifique. Pour un croyant qui sait qu'un seul et même Dieu est l'auteur unique de tout cet univers, pareille contradiction vraie est impossible à priori.

Mais trois autres rencontres peuvent se produire :
vérité révélée et conjecture scientifique,
vérité scientifique et doctrine théologique,
« hypothèse » scientifique et doctrine catholique traditionnelle.

« Si des conjectures faites par les savants s'opposaient directement ou indirectement à la doctrine révélée par Dieu, le postulat qu'elles représentent ne peut être admis en aucune manière (6) ». Leur entrée en conflit *vrai* avec la vérité révélée est en effet l'indice certain de leur fausseté.

« S'il s'agit de faits (scientifiques) véritablement établis, c'est chose louable... que la religion catholique (en) tienne le plus grand compte (7) ». Ces certitudes, si elles ont un rapport avec la Révélation, sont en effet de nature à permettre à l'Eglise de prendre une meilleure conscience du dépôt révélé et de son exacte portée.

Nous avons gardé le plus difficile pour la fin : les rapports entre les « hypothèses (8) » scientifiques et la doctrine traditionnelle de l'Eglise. « Lorsqu'il s'agit plutôt d'hypothèses qui touchent à l'enseignement de l'Ecriture ou de la tradition, il faut les accueillir avec prudence (9) ». Quelques lignes plus loin, le Saint-Père trace les règles de cette prudence. La première sera que « recherches et discussions (soient menées) par les hommes compétents en l'une et l'autre de ces matières (10), de telle sorte que les raisons qui favorisent ou combattent l'une ou l'autre opinion soient examinées et jugées avec le sérieux, la modération et la mesure nécessaires (11) ». Manquent évidemment à ce sérieux, à cette modération et à cette mesure ceux qui majorent le degré de certitude atteint par les théories scientifiques, tout autant que ceux qui minimisent les lumières que les sources de la révélation peuvent projeter sur la question (12). La seconde règle se déduira du rôle même de l'Eglise, constituée par le Christ gardienne et interprète infaillible du dépôt révélé. « Tous (devront être) prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise, à qui le Christ

---

(6) *Humani generis*, pp. 856-857.
(7) *Ibid.*
(8) Avec l'Encyclique, nous comprendrons sous ce vocable toutes les affirmations que la science ne présente pas comme des faits dûment démontrés.
(9) *Humani generis*, pp. 856-857.
(10) Nous préférons rendre ainsi le « peritorum in utroque campo hominum », qui nous semble faire allusion à la compétence requise en théologie et en sciences biologiques pour discuter fructueusement ces questions.
(11) *Humani generis*, pp. 858-859.
(12) Cfr *ibid.*

a confié le mandat d'interpréter authentiquement les Ecritures et de garder intactes les vérités de foi (13) ».

Ces règles si sages n'apparaîtront étroites qu'à des esprits prévenus. Certes, pour accepter le droit suprême d'intervenir en dernière instance que le Souverain Pontife revendique pour l'Eglise, il faut croire en sa mission divine. Pour admettre qu'un conflit *vrai* entre science et foi est impossible, il faut croire que ce même Verbe de Dieu, qui a promis à son Eglise de rester avec elle jusqu'à la fin des temps (14), est aussi celui « en qui tout a été fait (15) », des réalités invisibles que scrute le théologien ou le philosophe aux réalités sensibles dont s'occupe la science. Mais qui ne voit dans les sages recommandations du Saint-Père à propos des recherches et discussions le rappel même de ces règles de probité scientifique qui sont la condition sine qua non du travail sérieux en tout domaine : connaissance exacte des divers aspects du sujet, discussion serrée des arguments et des objections des diverses parties, jugement équilibré sur leur valeur. Le rappel de ces normes, toujours utile, le devient plus encore en ces domaines-frontières où se touchent des sciences très spécialisées.

De ces principes généraux, le Saint-Père fait deux applications particulières.

La première concerne l'origine de l'homme. Si « la foi catholique nous oblige à maintenir que les âmes sont directement créées par Dieu », « le Magistère ecclésiastique n'interdit pas de (rechercher et discuter) si le corps humain fut tiré d'une matière déjà existante et vivante (16) ».

Que les âmes ne puissent avoir que Dieu pour auteur découle immédiatement de leur « spiritualité », condition elle-même de leur immortalité et de leur vocation à la béatitude céleste. Qui dit « spiritualité » dit en effet indépendance essentielle par rapport à la matière, même s'il s'agit, comme dans le cas de l'âme humaine, d'un principe destiné à animer un corps. Tel est le pas décisif qu'il faut franchir pour passer de l'animal le plus perfectionné à l'homme le plus primitif. Et ce pas se franchit d'un seul bond, car l'âme est une et indivisible. Ce passage, les forces de la nature sont incapables de l'accomplir : l'esprit est essentiellement différent de la matière. L'on ne peut même pas imaginer que Dieu aurait déposé dans la nature un germe qui, le temps venu, se serait épanoui en âme humaine. Car deux hypothèses, également inadmissibles, sont seules possibles : ce germe serait spirituel ou ne le serait pas. Dans le premier cas, il serait

(13) *Ibid.*
(14) Mt., XXVIII, 20.
(15) Jo., I, 3.
(16) *Humani generis,* pp. 858-859.

déjà cette âme qu'il est censé devenir un jour et l'être qui en serait doué serait déjà, malgré les apparences, un homme au vrai sens du mot. Dans le second cas, ce principe non-spirituel serait tout aussi incapable que le reste des forces naturelles de s'épanouir en quelque chose de totalement différent : une âme spirituelle.

Mais pourtant, dira-t-on, toute cette évolution vers des formes de plus en plus perfectionnées est pour quelque chose dans l'apparition de l'âme, tout comme le geste générateur des parents collabore avec Dieu pour l'apparition de l'âme de leur enfant. Certes oui, mais il importe de bien nous entendre. On parle alors de ce que la philosophie appelle les « causes dispositives ». Au sens fort, ce ne sont pas de vraies causes (causae essendi), car elles ne concourent pas à produire l'être nouveau qui va naître, elles se contentent de faire apparaître les dispositions qui lui sont favorables et l'appellent de façon plus ou moins pressante. L'on dira par exemple que l'humidité cause la moisissure, alors qu'elle ne fournit que le milieu favorable au développement de certains micro-organismes qui, eux, causent cette moisissure.

On peut certes admettre, au moins à titre d'hypothèse, que la lente maturation des forces déposées par Dieu lui-même dans la nature a finalement produit un organisme tellement parfait qu'il appelait, sans doute sans l'exiger, l'infusion par Dieu de la première âme humaine. Mais, comme le geste générateur des parents, ainsi la lente poussée de l'évolution s'est-elle arrêtée au seuil : ayant, sous la conduite de Dieu, fait tout ce qui était en elle, elle attendit, en l'appelant de tout son désir inconscient, le geste pour lequel Dieu ne peut faire appel à aucune collaboration : la création de l'âme ([17]).

Pour ce qui est du corps, le Saint-Père déclare que « l'état actuel des sciences théologiques et naturelles » autorise à rechercher avec la prudence convenable s'il « fut tiré d'une matière déjà existante et vivante ([18]) ». Comme nous l'avons vu ci-dessus, le biologiste considère ce point comme une hypothèse éminemment vraisemblable et sans

---

(17) Peut-être pourrait-on faire remarquer ici que la doctrine de la création de l'âme par Dieu seul n'oblige pas à admettre, *sur le plan scientifique*, d'hiatus dans la continuité de l'évolution. Ce que le savant acquis à l'évolution affirme, c'est, sur le plan des phénomènes sensibles, un vrai lien de filiation *par le corps* entre l'homme et des formes vivantes inférieures. Que, lors du passage à l'humanité, l'âme spirituelle soit venue de l'action métempirique de Dieu seul, n'intéresse pas sa recherche scientifique, pas plus que l'anthropologue étudiant les conséquences du métissage de certaines populations, ne se préoccupe de rechercher d'où viennent les âmes de ces individus. Le problème commence à se poser lorsque le savant, quittant le domaine des faits et des hypothèses scientifiques, s'essaie à une synthèse philosophique. Si à ce moment il nie la causalité divine ou veut expliquer adéquatement l'apparition de l'âme par une évolution de la matière, il le fait en vertu de présupposés philosophiques, à la lumière desquels il interprète ses certitudes scientifiques. Son erreur vient non de celles-ci, mais de ceux-là.

(18) *Humani generis*, pp. 858-859.

cesse confirmée par de nouvelles découvertes. De la part du théologien, le problème principal vient de l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse. Nous ne reprendrons pas cette étude, parfaitement exposée ici-même par le Père G. Lambert ([19]). On y verra pourquoi et dans quelle mesure « l'exégèse catholique, sous la conduite du magistère, ne prend pas au pied de la lettre les récits de la création » sauf s'il y est question des faits « quae christianae religionis fundamenta attingunt ». « Ces points doivent être considérés comme affirmés dans ces chapitres, si populaire que soit d'ailleurs la forme des récits contenant ces affirmations ([20]) ».

Or le décret de la Commission Biblique, auquel il vient d'être fait allusion, rangeait parmi ces faits qui touchent aux fondements même de la religion chrétienne, la « peculiaris hominis creatio », une création spéciale pour l'homme ([21]). Comment comprendre cette expression ? Bon nombre de manuels de théologie s'efforcèrent jadis de montrer qu'elle n'avait de sens que si elle incluait aussi une intervention spéciale de Dieu pour former le corps du premier homme. Toutefois des auteurs de jour en jour plus nombreux estimèrent rester dans les limites de l'orthodoxie en admettant, à titre d'hypothèse, la possibilité d'une évolution qui aurait fourni le corps de l'homme. Leurs raisons étaient de deux sortes. Fermement décidés à sauvegarder la foi chrétienne et tous les faits qui lui servent de fondement, ils avouaient ne pas voir quelle vérité dogmatique pourrait être engagée dans le fait que, pour produire le premier homme, Dieu se servit de limon plutôt que de cellules vivantes. D'autre part, ils estimaient avoir de bonnes raisons de penser que l'expression « peculiaris hominis creatio » avait été choisie à dessein pour ne pas trancher la question de l'origine du premier corps humain. Ne lisait-on point en effet « dans le cours autographié du *De Deo creante* professé à l'Université de Louvain par l'abbé Laminne, futur évêque auxiliaire de Liège : « Dans ces documents, il n'y a rien d'opposé ni à la doctrine générale du transformisme, ni à l'opinion qui attribue à l'évolution la formation du corps du premier homme. Nous affirmons même, en nous basant sur une autorité de poids, que les termes de la Commission Biblique ont été choisis de telle sorte qu'ils n'excluent pas cette opinion ». Ce n'était un secret pour personne que cette autorité n'était autre que dom Laurent Janssens, O.S.B., le propre signataire du décret en question ([22]) ». Lorsque parut en 1918 le tome

(19) *N.R.Th.*, 1951, pp. 229 et suiv.
(20) *Art. cit.*, pp. 242-243.
(21) On trouvera le texte de ce décret dans Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 2121-2128. Dans la suite de cet article, nous emploierons désormais le sigle Dz. pour renvoyer à ce recueil.
(22) Cfr E. C. Messenger, *Evolution and Theology. The problem of Man's Origin*, Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1930, p. 229 suiv. On trouvera aux mêmes pages plusieurs autres citations dans le même sens.

VII de la *Summa Theologica* du même Laurent Janssens, les partisans de l'évolution appliquée au corps de l'homme y relevèrent deux déclarations tout à l'honneur de la haute probité intellectuelle de cet auteur : « Pour ne pas dépasser les bornes d'une preuve rigoureuse — ce qu'il faut éviter même dans la défense de la vérité — nous refusons d'urger l'argument tiré du récit mosaïque comme si l'évolutionnisme spirituel mitigé était en contradiction évidente avec ce récit (23) ». Quelques pages plus loin, l'auteur ajoutait encore : « Celui en effet qui enseigne que Dieu, en créant immédiatement l'âme spirituelle, a insufflé celle-ci dans un corps qui provenait, lui, d'un animal convenablement évolué, tient quant à l'essentiel la dignité propre de l'homme ainsi que l'immortalité de l'âme raisonnable. C'est pourquoi sur ces points il sauve le dogme catholique. Que le corps de l'homme ait été directement formé du limon terrestre, ou de ce même limon préalablement transformé en corps animal, n'est — la véracité de l'Ecriture mise à part — qu'une question secondaire. Ce serait donc une injustice de reprocher aux partisans de cette opinion qu'ils prétendent faire descendre l'homme de la bête. En effet, ce qui constitue proprement l'homme, ce n'est pas le corps, c'est l'âme. Et même, si l'on tient cette opinion (transformiste, il faut dire que) Dieu, par l'introduction d'une âme en pareil corps, a modifié le corps lui-même, pour en faire un corps humain (24) ». Certes dom Laurent Janssens estimait, pour son propre compte, ne pas avoir de raison suffisante de s'écarter du sens littéral du récit de la Genèse (25). L'article déjà cité du P. G. Lambert nous a exposé les motifs fondés qui ont depuis lors amené l'exégèse catholique à plus de liberté envers la lettre de certaines expressions de ces récits historiques populaires. De son côté, la science progressait à pas de géant, allant de découvertes en découvertes dans les domaines les plus divers. Toutefois, savants et exégètes, chacun pour leur partie, sont d'accord pour admettre que si beaucoup a été fait, plus encore reste à faire. Dans ces conditions, tous les chercheurs apprécieront la haute sagesse des consignes que

(23) « Ne autem strictae probationis limites praetergrediamur, — a quo etiam in propugnanda veritate est abstinendum, — nolumus argumentum ex narratione mosaica ita urgere ac si mitigatus evolutionismus spiritualis evidenter cum mosaica narratione pugnet ». P. 671.

(24) « Qui enim docet Deum immediate creando animam spiritualem insufflasse in corpus, derivatum tamen a bruto opportune evoluto, quoad summam rei tenet singularem hominis dignitatem, necnon animae rationalis conditionem immortalem. Quare, quoad hoc, servat catholicum dogma. Utrum enim corpus hominis formatum sit immediate e limo terrae, an e limo primum in corpus bruti efformatum, non est, — independenter a veracitate Scripturae, — nisi quaestio secundaria. Proin patronis huius sententiae nonnisi iniuste improperari potest quod hominem provenire contendant a bestia. Quod enim hominem proprie constituit, non corpus est, sed anima. Imo in hac sententia Deus animam tali corpori insufflando, mutavit et corpus, ut corpus exstaret humanum ». PP. 673-674.

(25) Cfr *o.c.*, pp. 671 et 673.

leur donne le Saint-Père; ils seront heureux en même temps de voir l'autorité suprême faire le point des discussions en cours et leur accorder authentiquement dans cette question une liberté de recherche bien plus grande que celle que concédaient jusqu'à ces derniers temps la plupart des manuels de théologie ([26]).

Si sur le second point, celui du polygénisme, le pape estime qu'une liberté similaire n'existe pas, c'est parce qu'« on ne voit vraiment pas comment on pourrait accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et les actes du magistère ecclésiastique ([27]) ».

Avant d'entrer au cœur du sujet, il est bon, pour éviter des confusions regrettables ([28]), de signaler que théologiens et savants utilisent souvent « monogénisme » et « polygénisme » dans des sens fort différents.

Pour le théologien, le monogénisme est la doctrine qui affirme que « tous les hommes qui vivent [actuellement] sur cette terre descendent d'un unique couple humain, Adam et Eve ([29]) ». Pour le savant, ce même mot recouvre « la conception (selon) laquelle tous les hominidés dérivent d'une seule souche qui avait déjà atteint le niveau humain ([30]) ».

Le théologien qualifiera de polygénisme l'affirmation « que l'origine de l'humanité actuelle est à chercher dans plusieurs ancêtres premiers ([31]) », tandis que le savant appelle de ce nom « cette conception scientifique suivant laquelle les races humaines proviendraient de lignées parallèles qui se sont détachées d'un tronc commun avant d'avoir atteint le niveau humain ([32]) ».

---

(26) Pesch (6e éd., 1940) déclare que l'on doit rejeter comme improbable l'évolution appliquée au corps de l'homme; Lercher (4e éd., 1940) qualifie la création immédiate du corps de l'homme de sentence commune; Tanquerey (*Synopsis*, 8e éd., 1946) la tient pour commune et vraie, etc.

(27) *Humani generis*, pp. 858-859.

(28) Telle celle que renferment ces lignes, tirées de l'ouvrage par ailleurs si justement apprécié de Mgr Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, traduit en français par l'abbé Marcel Gautier, 6e éd., 1947, Mulhouse, Salvator : « Fait important à noter : les sciences naturelles elles aussi admettent aujourd'hui l'unité de l'homme primitif, de telle sorte que le dogme essentiel de l'unité du genre humain n'est plus contesté de ce côté » (p. 302). Rares sont en effet, tant du côté des biologistes que de celui des théologiens, les auteurs qui distinguent clairement ces différents sens. Nous n'avons guère trouvé que Louis Lercher, S. J., *Institutiones theologicae dogmaticae*, Innsbruck, Rausch, 4e éd., 1940, t. II, p. 309-310 et mieux encore F. M. Bergounioux et André Glory, *Les premiers hommes*, Toulouse-Paris, Didier, 1943, p. 63.

(29) Aloïs Janssens, *God als Schepper*, 3e éd., 1937, Bruxelles-Anvers, N.V. Standaard-Boekhandel, p. 214.

(30) G. Vandebroek, *o.c.*, p. 107. Que les non-initiés ne se laissent pas induire en erreur par le mot « souche ». Ce terme est technique en biologie et fait abstraction du nombre d'individus de même provenance qui constituent cette unique souche.

(31) Aloïs Janssens, *o.c.*, p. 223.

(32) G. Vandebroek, *o.c.*, p. 106.

Si le monogénisme théologique postule le monogénisme scientifique, la réciproque ne vaut donc pas : le monogénisme scientifique n'inclut — ni n'exclut — l'affirmation du père unique. En conséquence, le catholique n'aura évidemment pas la liberté d'adhérer au polygénisme scientifique, ni même à n'importe quelle manière de comprendre le monogénisme scientifique. « En effet, les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples premiers pères (33) ».

Laissons de côté la théorie, vieillie et sans grand intérêt, des « Préadamites (34) ». Mais examinons de plus près celle de l'« Adam multiple ». Ces derniers temps, des chercheurs s'étaient demandé s'il ne serait pas possible d'interpréter dans ce sens les textes scripturaires. Certes, pris au pied de la lettre, les récits de la Genèse sont opposés à tout polygénisme, le P. G. Lambert l'a fort bien montré ci-dessus (35). Mais ils sont tout aussi étrangers à l'idée d'une évolution pour le corps de l'homme, hypothèse aujourd'hui autorisée. Pourquoi un processus analogue ne permettrait-il pas de s'écarter ici aussi du sens littéral ? Ne se trouverait-on pas une fois de plus devant ce procédé littéraire fréquent dans le Pentateuque, et qui consiste à attribuer à chaque tribu un ancêtre éponyme, dont le nom et l'histoire symbolisent et résument les qualités et les défauts de celle-ci (36) ?

Dans l'un comme dans l'autre cas, ce n'est pas la simple exégèse du récit de la Genèse qui a décidé de l'attitude de l'Église, mais bien des considérations se rapportant à l'ensemble du dogme. Aucune vérité révélée ne semble impliquée ni de près ni de loin dans la manière de concevoir l'origine du corps humain : celle-ci pourra donc être objet de libre discussion. Il n'en va pas de même pour le polygénisme : « On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doc-

---

(33) *Humani generis*, pp. 858-859.

(34) Elle fut inventée par Isaac de la Peyrère, alors calviniste, en 1655. Il voyait dans *Gen.*, I, 26-31, le récit de la création des Gentils, survenue longtemps avant celle du peuple élu, narrée dans *Gen.*, II, 7-25. Il tenait par ailleurs l'universalité du péché originel, imputé par Dieu à toute l'humanité à cause de la faute d'Adam. Lors de sa conversion, il rétracta son opinion en même temps qu'il abjurait ses erreurs. Son système a été ensuite modifié, entre autres par l'abbé Jules Fabre d'Envieu (*Les origines de la terre et de l'homme d'après la Bible et d'après la science...*, Toulouse, 1873) ; selon ces auteurs, la race des Préadamites se serait éteinte avant l'apparition d'Adam et Ève, ancêtres de tout le genre humain actuel. Ainsi modifié, ce système reste une position théologiquement acceptable, mais elle paraît bien dénuée d'intérêt, car elle a été inventée pour rendre compte des différences de race, qui ne font plus difficulté à la science moderne.

(35) *Art. cit.*, p. 229 suiv.

(36) Cfr Moab et Ben-Ammi (*Gen.*, XIX, 37-38) ; Chanaan (IX, 25). Le procédé saute aux yeux lorsque l'on compare *Gen.*, XIV, 7 où il est déjà question des Amalécites au temps d'Abraham, et *ibid.*, XXXVI, 11 et 15-16, où le chef de la tribu Amalech est présenté comme le petit-fils d'Esau.

trine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée, et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché réellement commis par l'unique Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient (37) ».

Tels sont les deux points avec lesquels entre en conflit toute doctrine qui poserait plusieurs couples à l'origine de l'humanité : le péché qui est à l'origine de notre déchéance est une vraie transgression commise par l'unique Adam ; sa transmission est liée à notre descendance physique de ce même et unique Adam (38). C'est à l'Epître aux Romains et au Concile de Trente que le Saint-Père fait appel pour établir que ces points font partie de la révélation.

Le célèbre parallèle que saint Paul institue entre les deux Adam est assez connu pour nous dispenser de le rappeler. On sait avec quelle insistance l'Apôtre y oppose l'unique Rédempteur à l'unique prévaricateur (39). De son côté, le Concile de Trente, qui renouvelle sur ce point les décrets déjà portés par les Conciles de Carthage (40) et d'Orange (41), appelle Adam le premier homme (42), déclare son péché unique en son origine (43), affirme que ce péché a été transmis au genre humain tout entier (44), qui n'en aurait pas été souillé s'il n'était pas né de ce premier père (45). Des interprétations plus ingénieuses que solides avaient bien été tentées pour énerver la force probante de ces documents (46). Tout mûrement considéré, le Saint-

(37) *Humani generis*, pp. 858-859.

(38) Aux théologiens de scruter plus avant ce mystère et d'établir, dans la mesure du possible, si l'unité du transgresseur et sa position de père physique de tout le genre humain sont des conditions nécessaires de la transmissibilité d'un vrai péché originel, ou si, au contraire, ces divers points, tous révélés, sont logiquement indépendants les uns des autres. Salvo meliori Ecclesiae iudicio, il nous semble que l'Encyclique laisse ici encore aux chercheurs la liberté de prudentes recherches.

(39) *Rom.*, V, 12-19.

(40) Dz. 101 : « ...Adam primum hominem... ».

(41) Dz. 174-175 : « Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse... », Cfr Dz. 789.

(42) Dz. 788 : « ...primum hominem Adam... ».

(43) Dz. 790 : « ...hoc Adae peccatum, quod origine unum est... ».

(44) *Ibid.* : « ...et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium... ».

(45) Dz. 795 : « Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti... ».

(46) Pour *Rom.*, V, on suggérait que le récit de la Genèse avait pu être utilisé par saint Paul en quête d'un antitype à opposer au Christ, sans que cela constitue une confirmation de l'unicité d'Adam. Melchisédech ne devient-il pas (*Hébr.*, VII, 1-3) un antitype du Prêtre Eternel simplement parce que cette même *Genèse* (XIV, 18-20) ne mentionne ni son origine ni la suite de son histoire ? Nous ne sommes cependant pas obligé de croire qu'il naquit « sans père, ni mère ».

Pour les Conciles, on proposait de distinguer la mentalité des Pères, évidemment imprégnée de monogénisme, de la signification des décrets qu'ils ont porté.

L'interprète privé, exégète ou théologien, pouvait marquer le peu de proba-

Père, dans l'exercice de son magistère ordinaire, estime que ces tentatives n'ont aucune chance d'être dans la droite ligne de la Tradition. C'est pourquoi il prévient les chercheurs de ne pas continuer dans cette voie. S'agit-il d'un jugement définitif, irréformable ? Certes non; la manière même dont s'exprime le Saint-Père montre qu'il n'entend pas promulguer ici une définition dogmatique, mais, s'il nous est permis de paraphraser ses expressions, « on ne voit vraiment pas ce qui pourrait amener l'Église à modifier cette règle de conduite ». Au théologien donc de scruter plus avant la nature de cette unique faute et le mystère de sa transmission à toute la descendance d'Adam.

Le savant de son côté aura à tenir compte dans sa synthèse de cette donnée qui lui vient d'une connaissance supérieure. Nous pensons qu'il n'aura pas de vraie difficulté à l'intégrer dans le cadre de l'hypothèse monogéniste. Il lui suffira d'admettre que la souche qui a donné naissance à l'humanité ne compta à l'origine qu'un seul individu ou un seul couple. Y a-t-il sérieusement à craindre que des découvertes paléontologiques fassent jamais difficulté ? Nous pensons que non, car la méthode des sciences naturelles ne permettra jamais d'établir si un fossile possédait ou non une âme.

Concluons. Il nous semble que le savant, tout autant que le théologien, doit être heureux et reconnaissant envers l'Église d'être intervenue au nom de la mission divine que le Christ lui a confiée et en vertu des lumières spéciales qu'il lui assure dans ce but. C'est pourquoi cette intervention sera tout gain pour eux, et la confiance qu'elle témoigne dans la valeur de la raison humaine sera pour tous les chercheurs un précieux encouragement.

G. VANDEBROEK, prof. à l'Université de Louvain. et L. RENWART, S. J., prof. aux Fac. S. J. S. Albert de Louvain.

---

bilité de ces conjectures si éloignées du sens obvie des textes; seul le Magistère était à même de déclarer authentiquement, comme il vient de le faire, qu'elles ne sont pas conformes au sens vrai du dépôt révélé.

LES PSAUMES ESCHATOLOGIQUES DU RÈGNE DE YAHWEH (suite)

II. ETUDE SYNTHETIQUE

Ainsi donc, on vient de le démontrer, les psaumes du Règne visent tous l'avenir eschatologique, tel qu'avait tendance à se le représenter la communauté postexilienne, probablement vers le milieu de l'époque persane, antérieurement à l'intervention d'Esdras-Néhémie, qui marqua un recul de l'universalisme au profit du courant particulariste. Il y a grand intérêt à remettre ces psaumes dans le contexte général de l'Ancien Testament et à synthétiser les éléments divers qu'ils nous fournissent touchant le règne futur de Yahweh (1).

1. *Les psaumes du Règne et le contexte général de l'Ancien Testament.*

La première observation à faire, c'est que, dans le tableau d'avenir que nous tracent ces psaumes, le Messie n'apparaît pas; il ne s'agit que de Yahweh Roi. Ce phénomène ne doit pas étonner : les passages où le Messie est prédit sont relativement peu nombreux dans la Bible, si on les compare à l'énorme masse des textes eschatologiques. Il n'y a pas lieu de supposer deux traditions indépendantes, l'une relative à la royauté de Yahweh, l'autre au Messie : le plus grand des prophètes, Isaïe, ne reflète-t-il pas les deux croyances à la fois ? Il nomme Yahweh Roi et en même temps parle longuement du prince messianique. Il harmonise sans peine ces deux données, car à ses yeux le Messie, qu'il n'appelle jamais roi, n'est, comme le dit Köhler, que le garant et le gardien (Bürge und Hüter) du salut à venir, dont l'auteur sera Dieu seul (2). Effectivement la foi en un Messie per-

(1) Pour cette partie doctrinale et synthétique de notre étude, nous avons eu recours à divers exposés de la théologie de l'Ancien Testament : E. König, *Theologie des Alten Testaments,* Stuttgart, 1923; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* 3 vol., Leipzig, 1933-39; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments,* Tubingue, 1936; P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes,* Bonn, 1940. Nous avons également consulté : M. J. Lagrange, *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament,* dans la *Rev. Bibl.*, 1908, p. 36-61; G. von Rad, art. Βασιλεύς, dans *Theologisches Wörterbuch,* de Kittel, I, 563-69.

(2) *Theologie des A. T.*, p. 223. Par contre Jérémie (29, 5) et Ezéchiel (37, 25) appellent le Messie roi. On peut se demander si Isaïe en 9, 5 ne va pas plus loin et s'il n'a pas entrevu le mystère de l'Incarnation. C'est là l'avis de P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica,* vol. II, Rome, 1938, p. 22-25. Quoi qu'il en soit de ce texte particulier, il faut reconnaître que d'une manière générale la double attente du Messie et d'une intervention personnelle de Yahweh créait

sonnel est toujours subordonnée à la foi en l'intervention future de Dieu lui-même, la grande attente de l'ancienne alliance, tellement subordonnée qu'elle pourra souvent, pour des motifs divers, s'estomper ou même disparaître pour laisser toute la place à Yahweh. C'est le cas pour Osée, Sophonie, et surtout pour Isaïe, 40-55, abstraction faite des poèmes du Serviteur qui sont plus tardifs; à cette époque de l'exil où la dynastie davidique, qui d'ailleurs avait conduit la nation au désastre, semblait définitivement ruinée, on était porté à laisser dans l'ombre le Messie, fils de David; on rêvait bien plutôt d'une nouvelle théocratie analogue à celle des temps mosaïques (cfr déjà Ezéchiel). Les psaumes du Règne dépendent de cette tradition (3). En faisant du salut définitif l'œuvre exclusive et personnelle de Yahweh, ils préparent la révélation du mystère de l'Incarnation.

L'application du titre de roi à la Divinité est commune à tout l'Ancien Orient. Dans le voisinage immédiat d'Israël, nous trouvons Melqart chez les Phéniciens, Milkom chez les Ammonites, Kemoschmelek chez les Moabites (4). On devrait aussi faire entrer en ligne de compte les textes de Ras-Shamra (5). Peut-être s'agit-il là d'une idée sémitique primitive, quoique au jugement du P. Lagrange les anciens Sémites, surtout les nomades, aient été enclins à voir en Dieu moins un roi qu'un père, voire un oncle ou un frère. Quoi qu'il en soit, chez les Hébreux, l'attribution à Yahweh de la royauté paraît ancienne, ainsi qu'en témoignent plusieurs noms théophores préexiliens : Malki-El (*Gen.*, 46, 17; *Num.*, 26, 45); Malki-Yah (Jér., 21, 1; 38, 1, 6); Malki-Sua (*1 Sam.*, 14, 49; 31, 2) (6). A la suite de L. Köhler (7), on peut la tenir pour une conséquence du fait que, d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, Yahweh est considéré comme le maître absolu, qui exige une obéissance inconditionnée et accorde en retour protection et secours. Cependant les anciens Hébreux n'ont guère procédé par raisonnement. S'ils ont appelé leur Dieu Roi, c'est que cette quali-

---

dans l'Ancien Testament « un dualisme apparent qui devait se résoudre dans l'unité de la personne du Christ, Dieu et homme tout ensemble, véritable médiateur possédant la nature de l'un et de l'autre. Pour les Israélites, cette réduction à l'unité était encore voilée » (J. Nikel, dans *Christus, Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1927, p. 936).

(3) On trouve dans les Evangiles eux-mêmes un écho profond de cette conception : le Magnificat ne parle pas du Messie, mais du salut qu'apporte au monde la miséricorde divine; dans le Benedictus, le personnage auquel Jean doit servir de précurseur n'est autre que Dieu lui-même : « Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis : praeibis enim ante faciem Domini ad parandas vias eius » (traduction nouvelle).

(4) Cfr Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 99-109.

(5) Cfr R. Tournay, dans la *Rev. Bibl.*, 1947, p. 538, note 2; — J. Coppens, *Les parallèles du Psautier avec les textes de Ras-Shamra-Ougarit*, Louvain, 1946.

(6) Cfr R. Tournay, *ibid.*, p. 537, note 1.

(7) *Theologie des A. T.*, p. 13.

fication s'est imposée à eux à la suite d'une expérience historique. A quels faits convient-il de remonter ?

Selon nombre d'auteurs, l'attribution à Yahweh du titre de roi serait une conséquence de l'institution de la royauté et donc lui serait postérieure (8). Eissfeldt voudrait regarder comme un point de départ la vision inaugurale d'Isaïe où Yahweh se manifeste dans toute la pompe d'un monarque oriental (9). Von Gall (10) est allé jusqu'à dire que les seules traces préexiliennes de cette conception se trouvent dans Isaïe, 6, 5 et Jérémie, 8, 19. Cependant, comme le reconnaît König, pour ce qui est de l'idée profonde, sinon de la formulation explicite, il semble qu'il faille remonter beaucoup plus haut, jusqu'aux temps mosaïques eux-mêmes. L'alliance du Sinaï en effet n'est-elle pas une théocratie ? Yahweh est le véritable Roi des Hébreux, et Moïse, qui ne prend jamais le titre de roi, n'est que son représentant et son porte-parole. Quelle que soit la date de leur rédaction, on doit penser que le cantique de Moïse et les oracles de Balaam reflètent fidèlement la réalité historique, quand ils assignent à ces temps reculés la croyance en la royauté de Yahweh sur Israël (*Ex.*, 15, 17-18; *Num.*, 23, 21). A cette époque privilégiée, n'était-ce pas Yahweh lui-même qui conduisait son peuple à la guerre et lui donnait la victoire sur ses ennemis ? C'est ce dont témoigne un des plus vieux cris de guerre que la Bible nous ait conservés : « La main à la bannière de Yah, guerre de Yahweh contre Amaleq » (*Ex.*, 17, 16) ; ou encore ce mot d'ordre des soldats de Gédéon marchant contre les Madianites : « Pour Yahweh et pour Gédéon ! » (*Jud.*, 7, 18) (11). Quand Gédéon refuse la couronne qu'on lui offre, il allègue comme raison : « C'est Yahweh qui dominera sur vous » (*Jud.*, 8, 22-23). Dans le premier livre de Samuel, on discerne une double tradition relativement à l'institution de la royauté : d'après la source qu'on a appelée « le cycle royaliste », la royauté apparaît comme un bienfait divin et une nécessité ; selon « le cycle antiroyaliste », il y a opposition entre la souveraineté de Yahweh et la monarchie ; c'est dans sa colère que Dieu concède un roi à son peuple insoumis (cfr Osée, 13, 11) (12). De toute manière, le roi davidique n'est jamais que le lieutenant de Yahweh. C'est ce qu'exprime fortement *1 Chron.*, 28, 5, qui fait dire à David : « Il a choisi mon fils, Salomon, pour lui faire occuper le trône de la royauté de Yahweh sur Israël ». Contrairement à ce qu'on a suggéré souvent, les Hébreux, en appelant Yahweh Roi, n'ont donc

(8) Cfr *Theologisches Wörterbuch*, art. laud., p. 568.
(9) *Jahwe als König*, dans la *Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft*, 1928, p. 91 sq.
(10) Cité par E. König, *Theologie des A. T.*, p. 90, note 2.
(11) Cfr A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 13.
(12) Cfr A. Lods, *Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite*, p. 264, cité par L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, I, Paris, 1939, p. 261.

pas purement et simplement opéré un transfert des attributs qu'ils appliquaient à leurs chefs politiques; ils ont d'abord expérimenté dans leur histoire le caractère royal de leur Dieu. Il se peut que les auteurs sacrés aient parfois idéalisé les temps mosaïques en projetant le présent ou même l'avenir dans le passé; il reste que leur intuition profonde était juste : déjà avec Moïse c'est le règne de Dieu qui s'inaugure : cfr *Deut.*, 33, 5; Is., 41, 21; 43, 15; 44, 6; ps. 44, 1-6; 68, 25; 74, 12-13...

Au sujet du règne divin, on trouve dans l'Ancien Testament deux séries de textes. Les uns affirment une sorte de royauté intemporelle, permanente de Yahweh : c'est le cas des passages que nous avons cités plus haut : *Ex.*, 15, 18; *Num.*, 23, 21; Is., 6, 5; Jer., 8, 19, etc.; cfr aussi *1 Sam.*, 12, 12; Jer., 10, 7, 9; 46, 18; 48, 15; 51, 57... D'autres textes au contraire mettent davantage l'accent sur le caractère futur du Règne et souvent aussi sur son universalité. Mis à part, si l'on veut, quelques oracles, dont d'ailleurs le caractère tardif est de plus en plus admis aujourd'hui (Soph., 3, 15; Abdias, 21; Michée, 7, 6 sq.), on peut dire que cette seconde série de textes est, soit contemporaine de l'exil, soit postérieure au retour de la captivité. L'attente ardente du règne eschatologique de Yahweh était alors avivée par les déceptions de l'heure : « En dépit des programmes raisonnables qui leur fixaient leurs devoirs (*Deut.*, 17, 14-20 : la loi du roi), les rois ne furent parfaits, ni au point de vue moral, ni au point de vue religieux. Les livres prophétiques retentissent des admonestations passionnées qui leur sont adressées (par ex. Jer., 22, 13-17)... L'expérience du royaume empirique se soldait par un échec, et si sa disparition en 587 fut un scandale, les prophètes ne furent pas longs à en donner le sens religieux : « la main de Dieu s'était appesantie sur Israël, quand fut atteinte la mesure du péché national ([13]) ». C'est alors que, comme contrepoids à cette issue lamentable, se firent entendre les grandes voix d'Ezéchiel et du Deutéro-Isaïe : la première plus rude : « par la force de ma main, par l'action de mon bras, par le déchaînement de ma fureur, c'est moi qui règnerai sur vous...; je vous ferai passer sous le sceptre » (Ez., 20, 33, 37); la seconde voix beaucoup plus tendre, déjà évangélique, présentant le Règne de Dieu comme une bonne nouvelle, la joyeuse nouvelle du salut définitif : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds du messager qui publie la bonne nouvelle de la paix, de celui qui annonce le bonheur, qui publie le salut, de celui qui dit à Sion : ton Dieu règne! » (Is., 52, 7). Quelques lignes plus loin (52, 10), et aussi ailleurs (51, 5...), on souligne fortement le caractère universel de ce Règne. A partir de cette date, la désignation de Yahweh comme roi devient de plus en plus fréquente (Mal., 1, 14; *1 Chron.*, 29, 11; *2 Macch.*, 15, 3-4,

(13) A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'A. T.*, p. 31.

22, 29). C'est un fait qu'elle est constante dans les psaumes, quelle que soit la date de leur composition (5, 3; 10, 16; 24, 7, 8, 9, 10; 29, 10; 44, 5...). Surtout c'est des magnifiques prophéties isaïennes que s'inspirent presque toujours les écrivains sacrés, quand ils annoncent le règne futur de Yahweh : Zach., 14, 9, 16, 17; Isaïe, 24, 23; 33, 17-22 (nous tenons ce chapitre 33 pour à peu près contemporain de l'Apocalypse d'Isaïe); ps. 22, 29; 48, 3; 68, 25 sq.; 149, 2... Daniel, etc. C'est de là en particulier que procèdent les psaumes du Règne, dont il nous faut maintenant regarder de plus près les conceptions.

2. *La doctrine des psaumes du Règne.*

D'abord il est clair que le Règne ici prédit n'est pas quelque chose d'entièrement nouveau. C'est si vrai qu'on dépeint la victoire définitive de Yahweh sur le monde païen avec des réminiscences des triomphes qui marquèrent l'installation des Hébreux en terre sainte (ps. 47, 3; 97, 3 sq.) : il y a donc eu à ce moment-là comme une ébauche de la grande réalité à venir, ainsi que le suggère déjà une simple comparaison entre Is. 43, 15 (Yahweh roi d'Israël dès les temps mosaïques) et 52, 7 (Yahweh roi eschatologique). Une autre ébauche plus spirituelle, ce sont les « testimonia » dont parle le psaume 93, c'est-à-dire la révélation mosaïque prise dans toute son ampleur, avec les développements qu'elle a reçus tout au cours de l'Ancien Testament. On remonte plus haut encore : le psaume 93 souligne que l'instauration du Règne fut déjà inaugurée au moment même où Dieu jeta les fondements de l'univers : « Ton trône est établi dès l'origine » (v. 2). S'il est vrai que, dans le même psaume, le dernier stique du v. 1 se réfère à l'acte créateur (on pourrait en discuter, cfr supra), entre ce passage qui montre la stabilité de l'univers réalisée en germe dès la création, et 96, 10, qui en fait un fruit du jugement eschatologique, il n'y a pas contradiction : la seconde création n'est qu'un achèvement de la première, car l'une et l'autre ont le même Auteur (14).

Il faut souligner fortement le caractère dynamique et, en quelque sorte, constructeur du Règne divin. Il s'agit d'une action grandiose, d'une intervention toute-puissante qui changera le cours de l'histoire. Cette action est donc conçue comme quelque chose de tout à fait spécial et de très différent de la Providence réglant le cours habituel des existences. Peut-être faut-il se souvenir ici avec Köhler de l'idée que l'on se faisait du roi dans l'Ancien Testament et l'appliquer à Yahweh *mutatis mutandis*. Le roi n'est pas quelqu'un de constamment agissant au milieu de son peuple; c'est un personnage mystérieux, séparé, soustrait à la vie courante et qui ne se montre que

(14) On discerne dans l'Ancien Testament une double tradition : d'une part celle qui, comme *Gen.*, I et les textes sacerdotaux du Pentateuque, affirme la stabilité du monde physique et des institutions mosaïques, car c'est la même Parole divine qui est à l'origine des unes et des autres; d'autre part la tradition

dans les circonstances difficiles : crises ou guerres ([15]). Il y a lieu surtout de tenir compte du contexte historique qui a favorisé le développement de la théologie du Règne : la nation a été détruite par l'exil; ce n'est que ruines; tout est à reconstruire. L'espérance s'agrandit à la mesure de ces désastres : on ne songe à rien moins qu'à une intervention de Yahweh comparable à la création. Ce n'est pas un hasard si le Deutéro-Isaïe et, à sa suite, les psaumes du Règne évoquent, au moins indirectement, la création première : Celui qui a tout fait sera bien capable et sera seul capable de tout refaire à neuf.

L'action de Yahweh sera double, à la fois jugement et grâce. Le jugement précède l'œuvre de miséricorde, au moins logiquement. Il provoque la crainte, le tremblement des hommes et même de la nature entière (97, 4). La terre chancelle (99, 1), conformément aux annonces prophétiques, par ex. Aggée, 2, 6, 22 : « J'ébranlerai les cieux et la terre ». Surtout dans le psaume 97, l'apparition du Juge suprême est décrite avec des images apocalyptiques que l'auteur ne prenait sans doute pas à la lettre : il est difficile par ex. d'admettre qu'il ait voulu affirmer froidement qu'alors « les montagnes se fondront comme la cire ». Le jugement fera disparaître le péché, les idoles, tous les méchants, aussi bien en Israël qu'au dehors : 97, 7, 10; 99, 4, 8. Parce qu'en 97, 7 les faux dieux sont invités à se prosterner devant Yahweh, Gressmann ([16]) prétend qu'ici leur existence est encore reconnue, chose inconcevable, surtout de la part de psalmistes qui appellent les dieux païens des êtres de néant (ici même et ps. 96, v. 5) et s'inspirent constamment d'Isaïe, 40-55, dont on sait le rigorisme au point de vue du monothéisme. A la suite des LXX et de la Vulgate, certains auteurs comme Calès veulent identifier les Elohim de ce passage avec le monde angélique. En fait il s'agit bien des fausses divinités : même si elles n'existent pas, elles règnent sur leurs adorateurs, et c'est en ce sens seulement que l'auteur peut leur demander de faire abandon de leur souveraineté.

On relève parfois des traces de particularisme. Nous ne sommes pas à la hauteur de l'Evangile. Par ex. le psaume 47 laisse entrevoir une revanche sur les nations : « Yahweh met les nations sous notre joug et les nations sous nos pieds » (v. 2). Cependant Gressmann a raison de souligner que le nationalisme passe partout à l'arrière-plan et que c'est le point de vue religieux qui prédomine. Dans le psaume 47, que nous venons de citer, ces mêmes peuples qui ont été mis sous les pieds d'Israël ne sont-ils pas invités à louer Yahweh ? Ce phénomène quelque peu étrange a poussé certains exégètes (Duhm, Calès) à corriger

prophétique, qui attend un nouvel univers moral (le salut eschatologique) et même physique (les nouveaux cieux et la nouvelle terre). Ces deux traditions sont moins opposées qu'elles ne le paraissent.

(15) L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, 1936, p. 13.

(16) *Der Messias*, p. 214.

47, 4; bien à tort du reste, car on retrouve la même chose ailleurs en particulier en Is., 60-62 : les étrangers sont conviés à publier les louanges de Yahweh (60, 6) et sont néanmoins subordonnés à Israël comme des serviteurs à leur maître (60, 16; 61, 5, 6). Dans l'un et l'autre cas, l'explication est la même : si le peuple choisi rêve de suprématie sur l'univers, c'est en vertu de la supériorité de ses croyances religieuses [17]; ce qu'il espère avant tout, c'est la subordination de tous les hommes au vrai Dieu, qui est son Dieu, et donc pratiquement leur conversion à la seule vraie religion. Et c'est ainsi que la soumission du monde païen à Israël peut être tenue pour un bienfait dont les Gentils eux-mêmes auront à se féliciter.

L'œuvre de miséricorde consécutive au jugement a pour accompagnement la joie, la jubilation des hommes, voire de la nature entière. Cette note d'enthousiasme délirant, empruntée à Is., 40-55, est peut-être le trait le plus marquant dans les psaumes du Règne. Il y a comme une hiérarchie dans cette allégresse. C'est d'abord Sion qui y participe, puis « les filles de Juda » (97, 10), c'est-à-dire les villes de province considérées comme les filles de la métropole [18], enfin la terre entière. Il s'agit d'une joie toute neuve, non encore éprouvée, qu'il faut pour cette raison célébrer par des cantiques nouveaux. Si une certaine crainte subsiste, ce n'est plus que l'effroi sacré ressenti en présence de la sainteté ineffable (96, 9). Les biens messianiques ne sont pas longuement décrits. La raison en est que les psaumes du Règne, comme Ezéchiel et surtout Is., 40-55, sont très théocentriques, préoccupés avant tout de la glorification du vrai Dieu. Cependant le salut de l'homme n'est pas oublié. Bien que « la justice », plusieurs fois mentionnée (97, 2, 6; 96, 13; 98, 2, 9), implique la libération des ennemis garantie par l'alliance, là encore l'élément moral et religieux, qu'avaient si fortement souligné les prophètes dans leurs annonces eschatologiques, a partout la première place. C'est le règne de la droiture, de l'équité, de l'innocence. Les peuples se réconcilient entre eux et avec le peuple choisi; ils ne forment plus tous ensemble qu'un seul peuple, le peuple du Dieu d'Abraham (47, 10 d'après la lecture du textus massoreticus); c'est là une pensée tout à fait semblable à celle exprimée en Isaïe, 19, 24-25. L'ère qui s'ouvre est une ère de bonheur et de lumière, parce que c'est une ère de sainteté (97, 11-12).

Comme le jugement avait été universel, tous les justes sont pareillement bénéficiaires des biens messianiques : en 47, 10, « le peuple du Dieu d'Abraham » se compose des païens convertis en même temps que d'Israël. Pas cependant tout à fait sur le même pied. On remarque une certaine suzeraineté de la nation choisie sur les autres, ne fût-ce que par le fait que le centre religieux du monde demeure toujours Jérusalem. L'universalisme ici n'est pas aussi accentué que dans

(17) Cfr ce que nous avons dit au sujet du livre de Jonas : *Rev. Bibl.*, 1947, p. 359-60. — (18) Cfr *Num.*, 21, 25; *Jos.*, 17, 11, 16.

les poèmes du Serviteur. Il est assez semblable à celui d'Isaïe, 56-66. Cependant pas une seule fois ici, à la différence d'Is., 56, 4, 6; 65, 4... il n'est fait mention de pratiques comme serait l'observation du sabbat. Et il faut ajouter que le trône divin est au ciel (97, 2; 99, 1) plus encore qu'à Jérusalem. En somme un esprit très large et très ouvert anime ces beaux poèmes.

Un trait curieux des psaumes du Règne auquel nous avons déjà fait allusion plusieurs fois, mais qui vaut la peine d'être souligné, c'est l'association de l'univers à la joie de l'homme racheté. Le Règne de Dieu a son retentissement non pas seulement dans l'humanité, mais encore dans le cosmos tout entier : 96, 11, 12; 98, 7, 8. L'origine immédiate de ce thème est évidemment le Deutéro-Isaïe. Mais on n'a pas assez remarqué que, sous une forme ou sous une autre, il se retrouve un peu partout dans la Bible : parce que l'homme est le vice-roi de la création, celle-ci est étroitement associée à son destin; elle pâtit des fautes de son chef; au contraire elle ressent le contrecoup bienfaisant de sa libération, qui pour ce motif s'inscrit volontiers dans un cadre paradisiaque. Ainsi s'explique la malédiction qui atteint la terre après la faute d'Adam en *Gen.*, 3, 17-18, et inversement le tableau idyllique d'Is., 11, 6-8, qui fait suite à la prédiction de l'œuvre messianique; nous ne croyons pas en effet qu'on puisse interpréter ce dernier passage comme une parabole et voir dans les animaux pacifiés un symbole des hommes, ainsi que le fait par ex. J. Steinmann qui évoque à ce propos la fable du Loup et de l'Agneau de La Fontaine (19). Il reste vrai pourtant, comme le fait remarquer le P. Lagrange à propos du texte tout à fait parallèle de *Rom.*, 8, 19-22, qu'il faut se garder de prendre ce langage trop à la lettre; en réalité la nature n'est pas atteinte en elle-même; c'est dans l'homme que s'opère le changement; seulement, comme l'homme est lié à l'univers matériel qui le porte, on nous montre celui-ci tout heureux de la transformation opérée chez son maître.

III. LES PSAUMES DU REGNE ET LE NOUVEAU TESTAMENT

Jean-Baptiste et Jésus lui-même commencent leur prédication par ces mots : « Faites pénitence, car le Règne de Dieu (ou des Cieux) est proche » (Mt., 3, 2; 4, 17 et par.). Comme le fait remarquer K. L. Schmidt (20), ils ne disent pas : Je vous annonce un Règne de Dieu consistant en ceci ou cela, mais : Je vous annonce que le Règne de Dieu est proche. Il est donc clair qu'ils désignent par là une réalité déjà connue. L'expression elle-même : le Règne de Dieu (en hébreu : malkūt Yahweh; en araméen : malkūtā di' elāhā) est rare dans l'An-

(19) *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre et son temps*, Paris, 1950, p. 170.
(20) *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, art. Βασιλεία, p. 585.

cien Testament et n'apparaît que dans des écrits tardifs : *Tobie,* 13, 1 ; ps. 145, 11-12 ; *1 Chron.,* 17, 14 ; 28, 5 ; *Sap.,* 10, 10 ; Dan., 3, 33 (Vulg. 100). Au contraire, dans la littérature juive postérieure non inspirée, il est souvent parlé du Règne de Dieu (*Hénoch éthiopien,* 84, 2 ; 90, 30 ; 92, 4 ; 103, 1 ; *Ass. Moïse,* 101, 1, etc.), ce qui s'explique par la tendance du bas judaïsme à éviter les propositions verbales sur Dieu et à les remplacer par des notions abstraites : à « Dieu habite » de l'Ancien Testament, on substitue l'habitation (la Šekhīnā) de Dieu ; à Dieu parle, la Parole de Dieu ; à Dieu règne, le Règne de Dieu. C'est ainsi qu'en Is., 24, 23, au lieu de « Yahweh régnera » du textus massoreticus on trouve dans le Targum : le Règne de Dieu se manifestera.

Malgré cette différence toute matérielle de vocabulaire, il convient de rattacher, plus qu'on ne le fait souvent, aux Écritures antérieures la prédication du Règne de Dieu dans les Évangiles synoptiques. Si les Évangiles affirment la transcendance du Royaume de Dieu par rapport aux royaumes terrestres et distinguent entre son inauguration ici-bas et son épanouissement dans l'au-delà, le germe de toute cette doctrine se trouvait déjà dans Daniel ([21]). Et si le message du Royaume est qualifié de bonne nouvelle, la bonne nouvelle du pardon, de la paix, de l'abolition du péché et de la mort et de l'amitié divine reconquise, c'est manifestement en dépendance du Deutéro-Isaïe et des psaumes du Règne. A propos de ces derniers textes et surtout d'Is., 52, 7 sq., Friedrich fait remarquer : l'attente eschatologique de la proclamation du Règne de Dieu, l'entrée des nations dans l'histoire du salut..., la mise en relief parallèle des notions de justice, de salut, de paix, tout cela nous oriente vers le Nouveau Testament ([22]). Beaucoup d'auteurs estiment que le mot « Évangile » lui-même, pris au sens primitif d'annonce d'une bonne nouvelle (*Rom.,* 1, 16 ; Marc, 1, 15, etc.), ne vient sans doute pas du monde profane, où il était usité au sujet des avènements impériaux considérés comme autant de manifestations de la Divinité ([23]), mais bien plutôt d'Is., 40, 9 ; 52, 7 ; 60, 6 ; 61, 1 (cfr aussi ps. 96, 2) par l'intermédiaire des Septante qui, en tous ces passages, ont employé le verbe εὐαγγελίζομαι ([24]). Il est

(21) Sur le rattachement de Daniel à la fois à l'authentique esprit prophétique et au Nouveau Testament, cfr les réflexions de F. Busch, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, Markus 13 neu untersucht,* Gütersloh, 1938, p. 74 sq. Plus loin, p. 117 sq., le même auteur souligne cette vérité trop souvent méconnue : au lieu de faire rentrer l'un dans l'autre l'Ancien Testament et le judaïsme, qui représente une déviation de l'esprit religieux de l'Ancien Testament, il faut les séparer, et rattacher le Nouveau Testament à l'Ancien par-dessus le judaïsme.

(22) *Theologisches Wörterbuch,* II, art. εὐαγγελίζομαι, p. 707.

(23) A. Deissmann, *Licht vom Osten,* Tubingue, 1923, p. 312 sq. Cfr aussi Lagrange, *Évangile selon saint Marc,* Paris, 1942, p. 2.

(24) Deissmann lui-même ne parle que d'un certain parallélisme entre l'usage profane et l'usage biblique du mot « évangile ». Cemme le note F. Busch, *op. cit.,* p. 88-89, le contenu propre de la notion d'« évangile » dans le Nouveau Testament, avec son double élément : appel à la conversion et annonce du Règne

probable encore que le substrat sémitique de la formule : « le Règne de Dieu est proche » comporte le même verbe qu'Is., 46, 13 : « Je fais approcher ma justice » (cfr encore Is., 51, 5; 55, 6; 56, 1) ([25]).

La reconnaissance de ces faits a une grande importance. Sans parler des philosophes qui, à l'exemple de Kant, ont fait du Royaume une valeur simplement morale et l'ont identifié au Bien suprême, on a trop souvent compris la *Basileia* des Evangiles comme étant exclusivement un domaine ou une grâce, sans se soucier assez de l'Auteur de ces réalités surnaturelles. Et certes la *Basileia* est bien cela, puisqu'il est question d'entrer dans le Royaume ou de le recevoir. Toutefois, ainsi que l'ont souligné plusieurs exégètes récents ([26]), ce n'est point là le sens premier. Quand Jésus parle du Règne de Dieu, il vise d'abord, comme les prophètes et les psaumes du Règne, une intervention personnelle, toute-puissante et toute gratuite de Dieu, qui (par son Fils) s'affirme le Maître, change le cours de l'histoire, fait prévaloir sa volonté dans le genre humain tout entier et détruit l'empire de Satan. La substitution d'une expression abstraite : le Règne de Dieu, à la proposition verbale équivalente ne doit pas faire oublier cet aspect fondamental. La formule propre à Matthieu, et sans doute originale, le Règne des Cieux ([27]), souligne que l'établissement de la souveraineté divine sur le monde ne sera pas le fruit naturel de l'évolution de l'histoire humaine, mais bien plutôt résultera d'une intervention céleste en quelque sorte créatrice. Ce caractère d'événement créateur que revêt le Règne apparaît dans nombre de paraboles, où il est comparé à un personnage en pleine activité : le Règne de Dieu, c'est-à-dire Dieu qui établit son règne, est semblable à un semeur, à un marchand, à un roi, au propriétaire d'une vigne, à un homme qui donne un festin, ou encore à une action vivante : la fermentation provoquée par le levain, la croissance du grain de sénevé. En définitive le Règne s'identifie avec l'œuvre et la personne même du Fils de l'homme,

---

de Dieu, vient de l'Ancien Testament. Dès lors on n'est nullement autorisé à refuser l'emploi de ce mot à Jésus et à prétendre qu'il provient du culte rendu au Christ dans la communauté.

(25) Delitzsch, *Traduction du N. T.*, Berlin, 1928, p. 8. On peut encore faire les observations suivantes. Si l'on compare Is., 40, 9-10 avec 52, 7 on constate l'équivalence pratique des deux expressions : « Yahweh vient » et « Yahweh règne ». Même équivalence dans le psaume 96 entre les vv. 9 et 13. Dans les Evangiles synoptiques, entre la venue du Règne de Dieu et celle du Fils de l'homme, il y a pareillement correspondance : cfr d'une part Marc, 9, 1 et Luc, 9, 27, et d'autre part Matthieu, 16, 28; cfr aussi Luc, 21, 27, 31. Dans l'Apocalypse, la formule « le temps est proche », qui rappelle « le Règne de Dieu est proche », voisine avec « je viens promptement » (22, 10, 12; cfr 1, 3, 4).

(26) G. Holstein, *Grundlagen des evang. Kirchenrechts*, Tubingue, 1928, p. 9, 24 sq.; H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches bei Jesus*, Gütersloh, 1931, p. 15 sq. Excellente est la définition par K. L. Schmidt du Règne de Dieu (dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édit., III, p. 126, art. *Jesus Christus*) : « die Herrschaft die vom Himmel herkommt und in diese Welt eintritt. »

(27) Le mot « Cieux » est ici une désignation rabbinique de Dieu. Il semble bien que les formules « Règne de Dieu » et « Règne des Cieux » soient synonymes.

dont la seule présence dans l'humanité signifie la défaite de Satan, à peu près comme dans les psaumes du Règne l'intervention de Yahweh supprime le culte des faux dieux.

En tant qu'elle atteint les hommes, cette action divine est double : elle est d'abord jugement immanent, discernement des bonnes et des mauvaises volontés (Luc, 2, 35; Joan., 3, 19-21; 9, 39), et partant exigence de pénitence et de conversion. Elle est en second lieu miséricorde, ce qui implique la communication des biens divins ([28]). Toutefois le Règne ne provoque pas seulement des conversions individuelles : dans la pensée du Maître, le monde présent dominé par le péché doit un jour céder la place à un cosmos d'où le mal sera absent. Ainsi s'explique que Jésus parle de consommation, de siècle à venir, de palingenésie en un sens qui n'est pas forcément celui de fin absolue de l'histoire du monde, comme on l'a cru trop souvent ([29]). Pareillement, si nous avons bien compris le discours eschatologique du Christ ([30]), la venue du Fils de l'homme dans les nuées (ou sur les nuées) de Marc, 13, 26 et parall. (cfr Marc, 14, 62 et parall.) n'est pas à prendre au sens de jugement général de l'humanité; elle a à peu près la même portée que la venue de Yahweh Roi environné de la nuée dans le psaume 97 : elle signifie l'instauration définitive du Règne de Dieu sur la terre et l'inauguration d'un monde nouveau sur les ruines du monde ancien ([31]). Et c'est ainsi que le Règne aboutit à la constitution d'un domaine qui sera le fruit à la fois de l'initiative divine et de la correspondance des hommes à cette intervention.

Bref on retrouve dans les Évangiles tous les éléments doctrinaux que nous avons notés dans les psaumes du Règne, avec toutefois une insistance beaucoup plus grande sur la nécessité pour nous de coopérer à l'action divine salvatrice. Et parce que cette réponse humaine pourra faire défaut et que l'homme, poussé par le diable, pourra même jusqu'à un certain point faire échec à l'action de Dieu, il en résulte qu'ici l'établissement du Règne, loin de ressembler à un coup de théâtre comme pouvaient le laisser croire les psaumes et nombre de textes

(28) Envisagé sous ce rapport, le Règne de Dieu, qui est une réalité très complexe et très riche, correspond tout à fait à la « justice de Dieu » dont parle saint Paul (*Rom.*, 1, 17; 3, 21 sq., etc.) : justice dynamique qui punit le péché et opère le salut, véritable synthèse, comme le dit Schrenk, de la justice et de la grâce (*Einheit von Gericht und Gnade*, dans le *Theologisches Wörterbuch*, II, p. 205). Or il est remarquable que cette conception paulinienne de la justice divine, tout comme le concept évangélique du Règne de Dieu, dérive de l'Ancien Testament, particulièrement d'Isaïe, 40-55 et des psaumes du Règne.

(29) Nous ne pouvons que renvoyer ici aux nombreux articles que nous avons consacrés à l'eschatologie des Evangiles synoptiques : *Rev. Bibl.*, 1948, 481-502; 1949, 61-92, 340-64; 1950, 62-91, 180-211; *Rech. Sc. Rel.*, 1948, 544-65; *Nouvelle Rev. Théol.*, 1949, 701-22, 806-28.

(30) Le P. Benoît et le P. Spicq ont adopté la même manière de voir : le premier dans son *Saint Matthieu* de la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1950; le second dans l'*Epître aux Hébreux*, *ibid.*, Paris, 1950 (cfr introd., p. 16-17).

(31) Il y a cette différence que dans le psaume 97 la venue de Yahweh environné de la nuée est à la fois jugement et miséricorde, tandis que la venue du Fils de l'homme sur les nuées est représentée comme consécutive au jugement historique de Jérusalem.

eschatologiques de l'Ancien Testament, est au contraire conçu comme devant se faire très lentement et presque imperceptiblement (cfr paraboles du Royaume), quoiqu'en tout état de cause la victoire finale doive appartenir à Dieu ([32]).

Une autre différence essentielle entre l'Ancien Testament et le Nouveau, c'est que sous l'ancienne alliance on n'atteint jamais (mis à part les poèmes du Serviteur) à une conception purement spirituelle du Règne de Dieu. Certes, dès son origine, la royauté de Yahweh a un caractère moral : si elle procure à Israël le triomphe sur ses ennemis, c'est pour faire de lui, au sein du paganisme, un peuple à part chargé de vivre et de faire prévaloir le monothéisme avec toutes ses exigences. De plus en plus les prophètes mettent au premier plan cet élément moral et religieux. Amos rêve d'une justice vengeresse punissant les crimes de tous les hommes sans distinction, Isaïe d'un salut s'étendant au monde et conditionné par la foi en la religion révélée et l'adhésion au décalogue. C'est surtout à cette action du prophétisme qu'est dû le progrès considérable que l'on observe, si l'on compare par ex. la conception que l'on pouvait se faire de la royauté de Yahweh au temps de Moïse ou des Juges, et celle beaucoup plus spirituelle et universaliste qui s'affirme dans les visions d'Isaïe, 40-55 et des psaumes du Règne. Mais, même en ces derniers écrits, il est encore question d'ennemis politiques à vaincre et de domination sur les nations ([33]). Il fallait une longue préparation pour que l'humanité pût accéder aux sommets de l'Evangile. C'est dans le message de Jésus seulement que le nationalisme est enfin définitivement dépassé.

En un ouvrage qui a eu un grand retentissement, le P. de Lubac a décrit le drame de l'humanisme athée qui cherche à promouvoir le règne de l'homme au mépris du Dieu de la révélation. Les progrès extraordinaires de la science, en mettant à la disposition de l'homme les énergies cachées de la matière, lui ont fait croire qu'il pourrait établir son empire sur la terre sans tenir compte de son Créateur. La réalité s'est chargée d'apporter de cruels démentis à ces illusions. Assurément l'homme exerce une certaine suprématie sur la création, comme le chante magnifiquement le psaume 8, faisant écho aux traditions de la Genèse. Mais il ne sera vraiment le maître du cosmos que dans la mesure où il reconnaîtra Dieu pour Roi. Plus que jamais, il lui faut entendre le message que lui clament toutes les pages de l'Ecriture : le but ultime du plan divin et le sens le plus profond de l'histoire du monde, c'est l'établissement du Règne de Dieu.

A. Feuillet, P.S.S.

---

(32) Si l'on veut être fidèle aux données du Nouveau Testament, il faut garder présentes à son esprit ces deux vérités : un monde nouveau est né grâce à la venue en ce monde du Fils de Dieu incarné et surtout grâce à sa mort et à sa résurrection, et cependant l'ancien monde continue de subsister : la victoire n'est pas encore totale. — (33) Le cantique de Zacharie lui-même parle encore de délivrance des ennemis : Luc, 1, 71, 74.

GENÈSE ET STRUCTURE DU MOI HUMAIN

à la lumière des Sciences biopsychologiques modernes (suite)

II. LE MOI CONSCIENT ET SA PERI-STRUCTURE BIO-SOCIALE

Les progrès accomplis par la biochimie, la bio-électricité et la neurophysiologie, nous ont permis de sonder l'infra-structure corporelle du Moi et les pulsions qui s'y rattachent. Quant au Moi de la conscience de veille, il représente la zone claire, ou du moins la plus claire de notre Moi, celle qui est l'objet privilégié de l'introspection. Or cette zone de pensée consciente n'est pas particulière à l'homme. Les animaux ont également un Moi empirique conscient, qui s'organise dans le monde des objets et des vivants qui les entourent, et qui forme ce qu'on pourrait appeler la péri-structure bio-sociale du Moi. Avant d'avoir ordonné rationnellement les objets et les personnes de son monde bio-social, le Moi humain commence par en faire une organisation empirique, qui continue à régir sa conduite pour une large part, toute sa vie durant, et qui est même essentielle à son adaptation au milieu ambiant. Sans doute la pensée consciente de l'homme ne se meut pas uniquement dans ce monde d'objets empiriques, mais elle y est largement engagée.

Pourtant cette affirmation de l'existence d'une pensée empirique consciente, organisatrice et intelligente, commune à l'homme et aux animaux, répugne à beaucoup d'esprits. De même qu'ils refusent à l'homme les instincts, comme s'il n'était pas un « animal » raisonnable, certains refusent à l'animal toute pensée consciente, établissant ainsi un abîme infranchissable entre l'animal et l'homme, et s'obligeant à expliquer des conduites semblables par des principes tout différents. Il nous faut donc examiner cette question de la conscience et de la pensée animales, afin de mieux comprendre une part importante de notre vie psychologique consciente.

La conscience et la pensée animales.

Il ne suffit pas, pour refuser la conscience aux animaux, de dire que nous ne pouvons pas savoir ce qui se passe en eux (1). Une telle déclaration revient à ôter toute valeur aux connaissances qui ne portent pas sur le Moi humain individuel et qui se font par inférence.

---

(1) V.g. Bourdon, dans le *N. Tr.* de Dumas et J. Cl. Filloux, *Psychologie des Animaux*, dans la Coll. *Que sais-je ?*

Or on peut, semble-t-il, admettre, en toute certitude, que des êtres pourvus d'un système nerveux de même texture que le nôtre ont une sensibilité semblable à la nôtre, perçoivent comme nous des objets, surtout si l'on observe que les vertébrés supérieurs ont un cerveau pourvu des mêmes lobes que le nôtre et que, dans ces lobes, les localisations cérébrales se distribuent de la même façon (2). Si la conscience vigile et la perception des objets est liée chez nous à l'activité du champ cortical, où se trouvent ces localisations, pourquoi les animaux ne percevraient-ils pas consciemment des objets, lorsque leur cerveau entre en activité après le sommeil ?

A la base de ce refus d'une pensée consciente chez les animaux, il y a ce préjugé idéaliste que partout où il y a conscience il y a esprit. Mais c'est là un principe que ne confirment ni la science, ni la simple observation. Les Scolastiques, pour leur part, ne faisaient aucune difficulté à accorder aux animaux, avec la perception et la mémoire, une certaine intelligence et prudence, et même une certaine ébauche de conscience et de réflexion. Dans son *De Anima,* Aristote remarque que sentir c'est non seulement recevoir une impression, comme la boule de billard, mais aussi sentir que l'on sent, et donc avoir conscience. Reprenant ces vues, saint Thomas accorde à la sensibilité une ébauche de réflexion : « Sensus incipit redire ad essentiam suam, quia cognoscit se sentire » (*Ver.,* q. 1, a. 9).

On a également cru que les animaux différaient de l'homme par l'absence de pensée intentionnelle et de langage, et c'était logique, si on leur refusait la conscience. Mais c'est à nouveau une affirmation sans preuve, que contredisent de nombreux faits bien établis. Là encore saint Thomas était d'une opinion beaucoup plus proche de la science moderne. Pour lui les animaux avaient un véritable langage intentionnel : « Bruta exprimunt suos conceptus signis naturalibus » (*Ver.,* q. 9, a. 4, 10^{m} et q. 24, a. 2, 7^{m}). L'usage du signe expressif ne lui paraissait pas caractéristique de l'homme, mais lié à la simple connaissance sensible : « Si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis *vox significativa,* sicut et ceteris animalibus, quae, per quasdam voces suas conceptiones invicem sibi manifestant » (*In Perih.,* lect. 1, 9 et lect. 2, 2). C'est indiquer parfaitement la nature éminemment sociale du langage, sur laquelle a tant insisté Pierre Janet (ad convivendum aliis), et aussi son origine naturelle concrète et spontanée, à base de mimèmes expressifs détachés de l'action et capables d'induire chez autrui des représentations sensibles et des souvenirs correspondants, avant d'être devenu chez l'homme un système d'algébrismes conventionnels capables d'évoquer non seulement une image concrète, mais une idée générale élaborée par la raison et liée à cette image. Chez une infirme

(2) Cfr H. Roger et C. T. Morgan, *op. cit.*

bien douée, comme Marie Heurtin, ce langage supérieur humain permettra le développement de la culture mentale; mais chez un idiot il n'éveillera que des situations concrètes, comme pour l'animal.

Les études de psychologie animale poursuivies par des savants de tous les pays depuis cinquante ans n'ont fait que mettre davantage en relief le niveau mental, affectif et social, auquel s'élèvent les animaux et surtout les animaux supérieurs. Ce sont les abeilles butineuses de von Frisch (3), qui semblent s'indiquer par gestes la direction, la quantité et la distance des provendes. Ce sont les singes supérieurs que l'on est parvenu à faire travailler en Amérique pour des jetons. Ces jetons, véritables billets de banque et monnaie de singe..., leur donnaient droit ultérieurement à se procurer divers fruits dans des distributeurs automatiques. Il y a là l'ébauche d'une véritable pensée symbolique (4). Plus récemment encore on a observé de plus près les attitudes sociales des animaux, les hiérarchies, les phénomènes d'ascendance et de soumission qui règlent leur conduite et constaté la similitude frappante qui existe entre leur comportement et le comportement prérationnel de l'homme. Les chimpanzés peuvent s'habiller et se déshabiller, s'asseoir à table, boire et manger comme l'homme avec verres et fourchettes, allumer et fumer des cigarettes, aller à bicyclette, ouvrir et fermer des portes avec des clefs en choisissant la bonne. Ils sont sensibles à la moquerie, éprouvent le besoin de se faire pardonner quand ils ont mal fait, manifestent du chagrin, de la jalousie, de l'affection pour leurs parents et leurs gardiens, ont une très bonne mémoire et une vie sociale déjà évoluée (5).

---

(3) K. von Frisch, *Ueber die Sprache der Bienen,* dans le *Zool. Jahrb.*, 1923, p. 1-186.

(4) J. B. Wolfe, *Effectiveness of token rewards for chimpanzees,* dans la *Comp. Psych. Monogr.*, 1936, n. 12. L'usage de l'instrument qu'est l'outil et celui de l'instrument que sont le geste, la voix, la monnaie, posent, nous semble-t-il, les mêmes problèmes à l'animal. Le langage chez les animaux est un moyen d'obtenir un effet concret, et il peut l'être aussi chez l'homme. Mais il s'agit toujours dans ce cas de susciter une action chez un socius par l'intermédiaire d'un schème lié à cette action par voie associative, héritée ou acquise. Il ne s'agit pas chez eux, bien entendu, de susciter une représentation pure (si l'on peut parler ainsi) ou à fortiori un concept abstrait, ce qui a lieu dans le langage humain. Il y a cependant chez eux intentionnalité, non seulement en ce sens qu'ils visent un effet, mais qu'ils peuvent (lorsqu'il s'agit des animaux supérieurs) saisir le rapport concret qui lie l'instrument-signe à l'effet, tout comme ils peuvent saisir le rapport qui lie l'instrument-bâton à la récompense. Ce sont sans doute ces « intentiones » que saint Thomas appelle ici « conceptus », mot qui est équivoque aujourd'hui. Il y a symbolisme dans l'exemple apporté ici, pour autant que le moyen employé n'a qu'un rapport de convention avec l'objet à obtenir. On pourrait parler de pensée symbolique chez les animaux dans un autre sens très différent, pour autant qu'ils ont une pensée peuplée de symboles et d'archétypes, à la façon de notre pensée onirique ou subconsciente. Mais nous ne pouvons traiter ici ce problème en détail. Qu'il nous suffise d'avoir pour nous l'autorité de saint Thomas pour ne pas sembler suspect de vouloir donner aux animaux une intelligence humaine.

(5) Köhler, *L'intelligence des singes supérieurs* (v. Bibliogr.); Kellog, *Le singe et l'enfant* (trad. partielle du livre *The Ape and the Child,* New York, 1933).

Si nous passons maintenant des attitudes sociales des animaux à leur comportement vis-à-vis du monde des objets qui les entourent, des expérimentations précises, conduites par les Gestaltistes, comme Köhler et Guillaume, sur les chimpanzés, montrent que le niveau de leur pensée est fort élevé (6). Ils peuvent en effet élaborer des schèmes de détour, lorsqu'un obstacle les sépare de leur proie, se servir d'instruments pour résoudre des problèmes de situation que des enfants de cinq ans ne peuvent dominer et concevoir à cette occasion une suite d'opérations à effectuer, ce qui montre qu'ils s'élèvent déjà au-dessus du présent immédiat. A la suite de ces travaux, dont certains furent exécutés en pleine Sorbonne, des philosophes idéalistes eux-mêmes, comme Brunschwicg (7), ont dû reconnaître que les animaux sont capables de « synthèses mobiles », ou, si l'on préfère, de schèmes empiriques, ébauche et point d'appui de la pensée rationnelle. M. Madinier, de son côté, écrivait : « Entre l'activité vitale, qui exprime l'intelligence objective de la nature et l'activité rationnelle, qui est l'intelligence réfléchie, il y a, semble-t-il, une intelligence sensori-motrice, qui est une puissance d'organisation, de prévision et, en un sens, même de compréhension, puisqu'elle est capable de s'adapter au réel et de se remodeler en face d'un changement dans le milieu (8). »

Mais alors, à moins d'attribuer à l'animal un esprit et une âme immortelle, force nous est de reconnaître que le psychisme issu de la matière, ou en tout cas périssable avec elle, est capable d'une certaine conscience de soi, de s'orienter dans son espace-temps biologique et de prendre conscience aussi de l'activité d'autres congénères autour de lui. Et corrélativement il faut bien admettre que, chez l'homme aussi, il y a une organisation empirique du Moi et de sa péristructure bio-sociale, qui se fait sans l'intervention nécessaire de l'esprit. Voyons par quelles étapes elle passe.

Organisation et développement du moi dans l'enfance.

Durant les deux premiers mois de sa vie, l'enfant vit dans l'espace très réduit qui constitue l'enceinte de son berceau. Hors de là il ne s'intéresse à rien, bien qu'il entende assez rapidement toute la gamme des sons ; il ne sait pas en effet manœuvrer ses yeux pour les grandes distances. Vers six mois environ, il a suffisamment progressé pour se reconnaître dans le miroir, mais il lui faudra une année entière pour que les différents segments de son corps soient intégrés dans la commande volontaire. On le voit progressivement au cours de la première année, au fur et à mesure du développement de son système

(6) Guillaume, *L'intelligence des singes,* dans le *N. Tr.* de Dumas, 1941.
(7) Brunschwicg, *Introduction à la vie de l'esprit.*
(8) Madinier, *Conscience et Mouvement,* p. 432. Voir aussi Delacroix, dans le *N. Tr.* de Dumas, t. V, p. 262-272.

nerveux, capable de tenir sa tête droite sur ses épaules, au lieu de la laisser pendre, puis se tenir assis, ramper, marcher à quatre pattes et enfin se tenir sur ses deux pieds (9).

Après avoir ainsi conquis la maîtrise suffisante des différents segments de son corps, l'enfant fait une première crise d'affirmation de soi. Comme il peut maintenant se déplacer et ne plus vivre totalement en parasite, il prend possession d'un espace plus élargi, où le portent ses premiers pas chancelants, y transporte des objets et commence vers les quinze mois à se livrer à des exercices d'instrumentation, comme ceux du bâton et de la ficelle servant à manœuvrer des objets (10). Il est alors au niveau des anthropoïdes, mais, sur le plan pratique et en ce qui concerne les problèmes de situation, sa pensée restera stagnante jusque vers cinq ans (11).

Ce palier tient sans doute au fait que, vers la même époque, le sens de ses intérêts se déplace du pôle extérieur qu'est le monde bio-social vers le pôle intérieur, où il commence à jouer avec les symboles mentaux. C'est en effet au cours de la seconde année que le langage prend son départ et l'on constate que la possibilité de juxtaposer des mots dans l'espace coïncide avec le moment où l'enfant, ayant élaboré ses schèmes de direction, peut indiquer par exemple d'où il vient et distribuer des objets dans l'espace (vers dix-huit mois). Il semble donc que la pensée symbolique pour éclore suppose l'élaboration d'une sorte de plan opératoire abstrait, dans lequel s'ordonnent les éléments de l'action et de la représentation. Les idiots n'y parviennent jamais.

Mais du même coup le Moi de l'enfant qui joue avec sa pensée et jongle avec les mots prend davantage d'importance. Aussi, autour de trois ans, quand la pensée intérieure a acquis suffisamment de développement et que l'usage des membres est assez maîtrisé, une nouvelle crise du Moi se fait jour, qui sera plus longue. C'est une sorte de révolte contre la tutelle parentale, un esprit d'opposition et de contradiction marqués, ce sont les poussées jalouses du complexe d'Œdipe, accompagnées d'attitudes sexuelles plus intenses et d'agressivité (12). En même temps on voit se développer l'imitation intentionnelle, à peine ébauchée chez l'animal, et qui prolonge le mimétisme. L'enfant est capable d'inventer des mimèmes descriptifs des objets et des choses. C'est enfin l'époque où, le langage aidant, l'enfant commence à tisser le récit de sa vie, qu'il peut s'exprimer à lui-même de façon distincte. Aussi trois ans est la date limite, au delà de laquelle il n'existe pas de souvenirs personnels clairement conscients (sauf événements traumatisants). Ici encore Freud se rencontre avec la plupart des psychologues.

(9) Cfr Gesell, *The first five years of life*, New York, 1940; Carmichael, *op. cit.*

(10) Cfr Piaget, *La naissance de l'intelligence*; *La construction du réel.*

(11) Cfr A. Rey, *L'intelligence pratique chez l'enfant.*

(12) Cfr Dublineau, *Les grandes crises de l'enfance* et tous les livres d'inspiration psychanalytique consacrés à la Psychologie de l'enfant.

Cette crise commence à se dénouer autour de cinq ans et fait place à un moment d'équilibre qu'on appelle l'âge de grâce, suivi à nouveau d'une longue période d'introversion, d'égocentrisme solitaire, et de gaucherie timide, avec une débauche luxuriante de l'imagination. L'enfant vit alors dans la fiction, ses rêves prolongent sa pensée diurne, il opère sur les poupées ou les objets à son usage des transferts affectifs, très éclairants sur ses tendances ([13]). Bref il n'est plus aussi bien adapté à son environnement bio-social, un peu comme un schizoïde, qui rumine intérieurement des images.

Mais avec le début de l'âge de raison et des exercices scolaires proprement dits, autour des sept ans, le pôle des intérêts se déplace à nouveau et c'est le moment où va éclore le petit être social, aimant les jeux de groupe et les compagnons, se soumettant assez bien à la discipline et même établissant des règles de jeu que tous doivent observer. De neuf à douze ou treize ans en particulier l'enfant vit vraiment au dehors; il est peu replié sur soi, aime le « goupillage », les collections, rêve de films de cow-boys et nullement d'amour ou de sentiments ([14]). Tout cet édifice se renversera à la puberté et ce sera une nouvelle éclosion du Moi, celle du Moi amoureux et du Moi vraiment personnel.

On voit que le Moi humain, beaucoup plus que le Moi animal, est tiraillé et oscille entre le repliement intérieur et l'adaptation au monde extérieur, entre l'introversion et l'extraversion. Il ne trouve son assiette qu'à l'âge adulte, où la vie mentale d'une part et la vie sociale d'autre part acquièrent leur équilibre normal. Ces deux vies du reste ne sont pas si opposées qu'on pourrait le croire. Le langage intérieur, qui renverse l'enfant sur soi au moment de son apparition, est un instrument nécessaire à la vie en société et suppose la volonté de s'adapter, comme on le constate chez les malades mentaux, qui à l'inverse se font un langage ésotérique ou refusent de parler. Or la mise en place du langage humain et la compréhension des termes dont il use sont un travail de longue haleine, qui accapare les énergies de l'enfant.

Pourtant si l'enfant s'introvertit, ce n'est pas seulement parce que le travail intellectuel l'absorbe, car on n'expliquerait pas alors qu'il soit socialement bien adapté de neuf à douze ans, où il acquiert ses connaissances scolaires. Il est probable que des raisons physiologiques et hormonales jouent ici un rôle plus important qu'on ne croit et contribuent à affaiblir le Moi temporairement. Il semble en tout cas que ces alternances constituent un jeu de balancement profitable. En effet, suivant l'adage connu, le Moi se pose en s'opposant. Or pour s'opposer et dominer, il faut qu'il se contruise et s'intériorise, afin de

(13) Cfr Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant.*
(14) Cfr Dublineau, *sup. cit.* et Gesell-Ilg, *L'enfant de cinq à dix ans.*

préparer le développement de ses moyens d'action, de former son jugement personnel sur les choses et les gens. Pour être libre, il faut que l'homme secoue les chaînes de son enfance, le dressage animal, si bienfaisant qu'il ait pu être, pour se soumettre à des motifs d'ordre idéal et par respect des valeurs spirituelles qu'il a reconnues pour la loi intérieure de sa conduite. Or ce Sur-moi métempirique, dont nous verrons tout à l'heure la tardive apparition, suppose une vie intérieure et une réflexion personnelle prolongées.

Le champ de conscience perceptif et le champ cérébral.

Mais avant d'en venir à ce Sur-moi et aux forces spirituelles qui constituent la superstructure du Moi, essayons de traduire en langage bio-psychique le jeu des forces auxquelles doit faire face le Moi empirique engagé dans le milieu ambiant.

Si l'on en croit les données là encore convergentes de la Psychologie Gestaltiste, du Behaviorisme et des Réflexologues américains qui ont repris les travaux de Pavlov, le Moi empirique constitue, avec le monde des personnes et des objets qui gravitent autour de lui, un champ d'unités structurelles, qui s'attirent ou se repoussent au sein de la conscience. Des auteurs comme Kurt Lewin ([15]) ont essayé de représenter graphiquement par des vecteurs ces forces diverses, qui entourent le Moi aux prises avec telle ou telle situation et Murray, inventeur d'un test caractériel très réputé, a écrit un gros ouvrage sur la dynamique vectorielle des tendances ([16]). Donnons quelques exemples de ces explications dynamiques.

Dans une pouponnière expérimentale américaine un bébé avait eu peur d'un lapin et chaque fois qu'il le revoyait la situation traumatisante initiale se reproduisait, avec les émotions et les inhibitions qu'elle comporte. La peur qui se traduisait ainsi, était une réaction acquise, un réflexe conditionné, comme la salivation au son de cloche, ou le vertige chez l'agoraphobique. Il fallait donc déconditionner ce réflexe. Pour cela on imagina d'apporter le lapin à l'heure du repas de l'enfant, mais à distance suffisamment éloignée. Pris entre la crainte et l'appétit, l'enfant hésita, puis se décida à manger. Le lendemain on rapprocha le lapin d'un mètre et, tous les jours suivants, d'un nouveau mètre. Pour finir l'enfant mangea sans difficulté avec le lapin dans ses bras. C'est tout le problème de l'apprivoisement des animaux.

Mais c'est aussi, pour une large part, le problème des névroses. Grand nombre de névropathes sont des hyperémotifs, des anxieux, dominés par des peurs, dont l'origine remonte parfois jusqu'à la petite enfance. D'où des attitudes infantiles et sottes, dont ils souf-

(15) Dans Carmichael, *Manual of Child Psychology.*
(16) Murray, *Explorations in Personality,* New York, 1938.

frent eux-mêmes, des contractions et inhibitions, des rétrécissements du champ de conscience, comme chez les hystériques, qui les empêchent de s'adapter au milieu bio-social. Il y a des lapins, des ogres, des diables, qui hantent leur subconscient et qu'ils n'ont jamais pu regarder en face. Ce sont donc des problèmes de situation qui n'ont pas été résolus et qui naissent d'un conflit entre le Moi empirique et sa péri-structure, comme le montrent les névroses expérimentales créées chez l'animal par des situations difficiles ou imprévues.

Les chiens par exemple sont des animaux capables de discerner, après dressage, deux formes géométriques, telles que le cercle et l'ellipse. Or si, par des transformations successives, on rapproche de plus en plus la forme de l'ellipse de celle du cercle, il se produit une ambivalence, une situation anxieuse ([17]). L'animal ne pouvant plus distinguer fait une crise nerveuse et il faut le calmer au bromure. De même un chien apercevant un jour son jeune maître coiffé d'un turban lui saute à la gorge. Cette apparence insolite l'avait dérouté, comme le bébé qui voit sa mère gantée de noir et se met à crier. De même encore, si l'on augmente indéfiniment la chaîne des excitants tactile, auditif, optique, etc..., qui servent d'amorce successive à un réflexe conditionné, on s'aperçoit qu'à partir d'une certaine limite le transfert n'est plus possible et que la chaîne se désorganise ([18]). Tout se passe comme si la chaîne d'associations, passant les bornes de l'intégration, amenait une révolte de l'organisme et donc de l'animal. Celui-ci en effet non seulement n'enregistre plus, mais s'agite ou tombe dans la torpeur mentale. Ces faits, remarque M. Dalbiez ([19]), rappellent les inhibitions créées par les situations traumatiques refoulées et la sensibilisation névropathique à certains objets qui touchent à la sphère du refoulé.

Mais si nous comparons maintenant la dynamique du champ perceptif à la dynamique du champ cérébral, nous sommes amenés à constater — et la psycho-chirurgie nous le confirmera — que ces deux champs sont superposables, ou mieux n'en font qu'un. Il ne faudrait pas en effet ressusciter ici le psycho-parallélisme. Toute activité du Moi conscient *est* aussi une activité cérébrale. Cette dernière n'est pas un double, mais la matérialité même du fait psychologique. On peut en effet constater dans le cerveau des effets de champ, observer des inhibitions bio-électriques dans les cas de contracture hystérique, ou encore détruire les blocages anxieux par le choc électrique ou d'autres méthodes de choc, qui modifient considérablement les forces bio-électriques du cerveau.

D'autre part les localisations cérébrales, — à condition de les entendre précisément en termes de dynamique, c'est-à-dire sous forme

(17) Cfr Chauchard, *Le système nerveux*, p. 43.
(18) Cfr A. Rey, *Etude des insuffisances psychologiques*, t. I, p. 169.
(19) *Ibid.*, p. 165-166.

d'éléments assez simples et strictement localisés, permettant des structures complexes d'objets et de relations, qui intéressent de larges régions ou même l'ensemble du champ cérébral, — sont aujourd'hui un fait irrécusable, auquel on aboutit par des méthodes très diverses (20). Or de même que l'infra-structure du Moi, le Ça freudien, représentant les pulsions instinctives, avait ses centres de contrôle dans le diencéphale, ainsi la seconde instance freudienne de la personnalité, le Moi conscient, dont le rôle est de faire face au monde extérieur, se projette et s'organise, avec sa péri-structure d'objets, dans les deux hémisphères.

En effet les fibres nerveuses, en provenance des sens externes qui servent à s'orienter dans l'espace, viennent aboutir dans des aires très précises du cerveau, toutes situées en arrière du sillon de Rolando. Les sensations visuelles se projettent à l'extrémité de la zone occipitale, les sensations auditives dans la zone temporale voisine de l'oreille, les sensations tactiles, en provenance de toute la surface du corps, sur la bordure postérieure du sillon de Rolando, en remontant de bas en haut, à commencer par le visage et la bouche jusqu'aux membres inférieurs. Autour de ces zones de projection élémentaires se trouvent des aires moins strictement délimitées, qu'on appelle les aires gnosiques. Elles servent non plus à recevoir les messages sensoriels, mais à les coordonner sous forme de synthèses perceptives, par exemple pour percevoir telle forme colorée comme un violon résistant et sonore, ou pour percevoir la valeur symbolique d'une carte à jouer, d'un drapeau, d'un mot écrit ou entendu. C'est donc dans toute cette région postérieure au sillon de Rolando que s'organise l'espace perceptif et là aussi que se projette l'image du Moi corporel, situé dans cet espace.

Au contraire, en avant du sillon de Rolando et en progressant vers le pôle frontal, on trouve les zones qui intéressent les commandes motrices et par conséquent les réponses aux excitations. Tout d'abord, sur la bordure antérieure du sillon de Rolando, les commandes motrices élémentaires des divers segments du corps, dans le même ordre que pour la sensibilité réceptrice, c'est-à-dire la tête en bas et les pieds en haut. Puis viennent les intégrations de ces commandes, par ensembles intéressant toute une région du corps, le buste, les deux bras, etc., ou même l'ensemble du corps. Reste le pôle frontal, qui, nous le verrons, sert à la surveillance et au contrôle de toutes nos réactions.

On peut donc bien dire que les hémisphères sont un champ d'organisation des données concernant le monde extérieur et des réponses que le Moi doit y faire. De même que le diencéphale était l'étage d'intégration des pulsions et de la vie instinctuelle, les hémisphères sont celui de la vie consciente de relation, qui met le Moi aux prises avec sa péri-structure. Et de fait, quand la conscience diurne s'éveille et

(20) Cfr la plupart des neuro-physiologistes actuels : Lhermitte, C. T. Morgan, Delay, etc.

que les sens externes entrent en activité, des ondes particulières se mettent à traverser le cerveau, qui disparaissent quand le sujet s'endort ou tombe dans la torpeur; elles témoignent de l'activité bio-électrique accrue du cerveau. Enfin il n'est pas sans intérêt de noter que la même répartition des centres sensitifs et moteurs autour du sillon de Rolando existe chez l'animal, chien ou singe, ce qui montre qu'il s'agit bien d'une fonction empirique, même si chez l'homme elle est imprégnée de pensée abstraite. L'énorme excroissance qu'ont prise chez l'homme les hémisphères correspond sans doute au développement de sa pensée symbolique.

L'équilibration du Moi dans l'adolescence. Sur-moi et idéal du Moi.

On sait que, selon Freud, le Moi conscient, dont le rôle est de s'adapter au monde extérieur, est dominé par une instance inhibitrice, qu'il appelle le Sur-moi. Cette instance, tard venue dans le développement de l'individu, est faite des disciplines de dressage, introjectées de façon plus ou moins consciente par l'enfant dans sa Psyché.

Nous n'avons pas à décrire ici les mécanismes complexes de cette introjection. Mais si nous comparons là encore le schéma freudien aux données de la neurologie et surtout de la psycho-chirurgie toute récente, on est frappé de voir que la région préfrontale des hémisphères peut être identifiée avec le Sur-moi, ou plus exactement avec les mécanismes d'inhibition et de contrôle qui répondent au Sur-moi. En effet depuis longtemps on avait remarqué que la région préfrontale était électivement atteinte dans des cas de manie, où le sujet ne se contrôle plus. Vittoz de son côté prétendait observer le contrôle cérébral dans la région préfrontale. Enfin on est arrivé à délivrer des obsédés anxieux de leurs inhibitions paralysantes par l'opération aujourd'hui célèbre de la lobotomie préfrontale, c'est-à-dire en sectionnant les fibres qui relient la zone préfrontale au reste des hémisphères et au diencéphale (21). Une telle correspondance matérielle entre les instances freudiennes de la personnalité et l'organisation de la matière nerveuse fait éclater le conflit toujours renaissant qui opposait les partisans des médications purement psychologiques, comme Freud lui-même, et les partisans des médications organiques. On se rend compte en effet que l'on peut soigner les névroses soit par la voie organique, soit par la voie psychologique. La lobotomie, le choc électrique, les chocs bio-chimiques agissent sur le champ cérébral, mais aussi les émotions ou leur déconditionnement par des méthodes d'apprivoisement psychologique comme est la psychanalyse. Le Moi est à double entrée, pourrait-on dire; on l'atteint par voie physique et par voie psychologique et c'est la preuve irréfutable de l'unité du composé humain.

(21) Cfr C. T. Morgan, *op. cit.*, et J. Delay, *Méthodes biologiques en clinique psychiâtrique.*

En tout cas, si nous nous représentons le comportement humain comme régi par le rapport de ces trois instances qui composent la personnalité et qui sont le Ça, le Moi conscient et le Sur-moi, on peut dire que tout le problème de l'éducation et de l'équilibration, à laquelle l'adulte doit parvenir sous peine de névrose, consiste à harmoniser les forces non pas seulement psychologiques, mais bio-psychologiques, qui répondent à ces trois instances. Le Moi, pris entre les forces pulsionnelles du Ça et les forces inhibitrices du Sur-moi, doit, pour pouvoir s'adapter à son entourage, intégrer dans sa personnalité ces autres instances, qui font partie du Moi total et qui autrement le divisent et le paralysent.

Or ce problème est compliqué du fait que les forces en présence varient avec l'âge et les circonstances. Ainsi nous avons vu que le Moi, après la crise des trois ans, se replie et devient timide. Le Sur-moi semble alors s'affirmer et prendre le pas, comme le veut Freud, tandis que les deux autres instances sont faibles, livrant ainsi l'individu à un sentiment de culpabilité de nature anxieuse. (Il ne faut pas confondre en effet le mécanisme anxieux en question, qu'on retrouve chez l'animal dressé et surpris en faute, et la contrition filiale inspirée par la charité spirituelle. Mais évidemment il y a des états mixtes, où l'angoisse se mêle à la charité et qui font difficulté).

Plus tard, de sept à douze ans, c'est au tour du Moi de se fortifier et, comme nous l'avons vu, l'enfant de cet âge sort progressivement de sa timidité pour devenir batailleur. Aussi s'adapte-t-il facilement alors aux disciplines de groupe, aux règles sociales, puisqu'un Moi fort et sans grandes pulsions instinctuelles, comme c'est le cas dans cette période de latence sexuelle, n'est pas inhibé par la peur.

Mais vienne l'adolescence, avec ses transformations hormonales réagissant sur la croissance et la sexualité. La force musculaire double en peu de temps ([22]), les hormones sexualisantes et génitales montent à un taux très élevé ([23]) et érotisent l'organisme qu'elles arrosent. Du coup le Ça prend une importance considérable. Mais les pulsions agressives ou jouisseuses se heurtent aux forces d'interdiction du Sur-moi. C'est alors la grande crise de l'adolescence, qui s'étend jusque vers dix-neuf ans chez la fille, jusque vers vingt-cinq ans chez le garçon ([24]). Elle se subdivise en deux crises, décalées dans le temps. La première, ou crise de puberté amoureuse, est celle où les pulsions amoureuses, après s'être investies dans l'amour narcissique, doivent se porter vers l'amour d'autrui hétéro-sexualisé, en traversant généralement une phase intermédiaire ambivalante, à tendances homo-sexuelles ([25]). La

(22) Cfr Luella Cole, *Psychology of Adolescence*, 3e éd., p. 29.

(23) Cfr Caridroit, dans le *N. Tr.* de Dumas et Carmichael, *Manual...*, p. 641.

(24) Il y a beaucoup de divergences entre les auteurs sur les limites de l'adolescence, cfr Carmichael, *op. cit.*, p. 636.

(25) C'est ce qui ressort non seulement des théories de Marañon et des Psychanalystes, mais aussi de sexologues indépendants comme Havelock Ellis.

seconde, ou crise de puberté mentale, est celle où le Moi, après une période d'opposition plus ou moins stérile à toutes les disciplines éducatives, met en question les valeurs intellectuelles, sociales, morales et religieuses ([26]). Elle doit aboutir à la formation d'un idéal personnel, à des convictions raisonnées, qui puissent rendre acceptable et faire entériner, dans ce qu'il a de bon, le dressage des premières années. On peut appeler cet idéal personnel l'Idéal du Moi ([27]). Il diffère, par la nature spirituelle des valeurs qui le composent et des énergies qu'il met en œuvre, du Sur-moi freudien, qui n'est au fond qu'une dérivation des énergies bio-psychiques.

Or cet idéal du Moi intervient d'une façon très remarquable dans le problème de l'harmonisation des trois autres instances. Il permet en effet au Moi d'accepter librement les contraintes du Sur-moi et met donc d'accord ces instances qui se surveillaient et s'épiaient de façon rivale. Il permet également de mettre l'harmonie entre le Ça et le Moi, car c'est par l'idéal que les pulsions instinctuelles peuvent prendre un sens acceptable pour le Moi et l'amour une signification spirituelle. Faute de cela, une information sexuelle prématurée ou trop uniquement physiologique risque de provoquer un trauma affectif et des attitudes de défense purement négatives et nuisibles à l'équilibre. Les éducateurs, même chrétiens, ont trop souvent négligé cette formation de l'idéal du Moi, qui seule permet à une conscience délicate et vraiment chrétienne d'accepter ce qu'il y a nécessairement d'animal dans la condition humaine. C'est ainsi qu'on peut arriver sans névrose à pratiquer une vraie chasteté conjugale, où la chasteté religieuse, qui est encore un équilibre supérieur. Le jeune homme d'aujourd'hui ou l'adulte ne se contentent plus en effet de la loi du célibat, s'ils ne voient en même temps comment elle peut les faire monter plus haut et s'ils ne comprennent comment le renoncement est en même temps un dépassement. Il est juste au reste que, dans ce travail d'harmonisation et de spiritualisation, l'individu ne se soumette pas aveuglément ou par pur formalisme, mais que son esprit bien éclairé entraîne sa volonté.

A côté de ces solutions parfaites, il y a les solutions névrotiques, qui souvent du reste apparaissent au cours de l'adolescence. L'angoisse

(26) Cfr M. Debesse, *La crise d'originalité juvénile.*

(27) Freud parle du Moi idéal dans ses *Essais de Psychanalyse* (tr. fr. 1927, p. 203), mais sans le distinguer nettement du Sur-moi. Par contre, plus tard, dans ses *Nouvelles Conférences*, il déclare que le Sur-moi ne représente pas seulement « les contraintes morales », mais « l'aspiration vers le perfectionnement » (p. 94). On ne voit pas malheureusement si cette aspiration est d'une autre nature que les pulsions transformées qui sont censées constituer le Sur-moi dans son système. C'est tout de même une porte ouverte à la distinction plus nette entre le Sur-moi et l'Idéal du Moi que les Psychanalystes catholiques ont exploitée. Freud a toujours évité soigneusement d'analyser tout ce qui, dans le Moi et le Sur-moi, ne peut se ramener de façon obvie aux pulsions, et son Psychologisme ne doit pas donner le change : il est, comme celui de Pierre Janet, essentiellement matérialiste.

créée dans la conscience par le conflit pulsions-inhibitions réveille alors des situations traumatisantes de l'enfance qui semblaient oubliées. Elle se manifeste alors par des symptômes psycho-organiques tels que les blocages et contractures de l'hystérie, par des ruminations obsédantes, des scrupules et des tics, comme chez le psychasthénique, par des évasions imaginatives comme chez le mythomane, par une introversion accrue et pathologique, comme chez le schizoïde.

De tels cas se rencontrent fréquemment de nos jours, où l'organisme nerveux est devenu plus fragile. Il ne faut pas oublier en effet que la question de terrain est capitale. Dans les mêmes conditions familiales et sociales, tel enfant surmonte des obstacles devant lesquels échoue son frère ou même son jumeau (il s'agit ici de faux-jumeau naturellement). Mais le tempérament de l'un est vigoureux, celui de l'autre plus délicat. Voici par exemple une jeune fille chrétienne militante et véritable entraîneuse de son milieu qui, vers dix-sept ans, perd tout goût de la prière et a l'impression de n'avoir plus la foi. Elle continue à pratiquer comme on le lui conseille, mais plus elle insiste, plus elle a l'impression de jouer la comédie. Il lui semble que, lorsqu'elle se confesse ou communie, une partie de son Moi ricane en elle. Or l'examen de son journal de jeune fille, qu'elle rédigeait depuis de nombreuses années, montra que l'origine de ces troubles remontait à un blocage affectif, datant de l'âge de dix ans, où elle avait perdu son père admiré et tendrement aimé. Pendant la latence sexuelle, où l'affectivité est réduite, on n'avait rien remarqué qu'un grand besoin d'activité et un esprit de domination masculine à l'image de son père. Mais à l'adolescence, où les pulsions amoureuses se font jour, celles-ci restèrent bloquées et avec elles les sentiments. Elle en voulait secrètement au Bon Dieu de lui avoir enlevé son père. Le conflit se dénoua lorsqu'elle put aimer un jeune homme chrétien, en qui elle transféra l'image de son père, et libérer ainsi son affectivité. Du même coup elle retrouva la foi. Si cette dernière en effet n'est pas affaire de sentiment, il ne s'ensuit pas que le sentiment ne soit pas nécessaire, ou du moins grandement utile pour la conserver et mener facilement la vie intérieure. On sait combien l'émotion religieuse facilite la prière, et l'Eglise, par la musique religieuse et les fastes liturgiques, sait admirablement élever les âmes vers le colloque avec Dieu.

On pourrait naturellement citer bien d'autres exemples. Nous dirons pour terminer cette partie, qu'il y a encore des solutions bâtardes, comme certaines évasions vers le travail intellectuel, la fiction artistique, la fugue dans la nature, lorsqu'elles ne sont pas accompagnées de véritable adaptation au milieu bio-social. Plus tard encore, au cours de l'existence, des facteurs psychologiques (chocs moraux, échecs, deuils), des modifications hormonales comme celles de la ménopause ou du retour d'âge, des altérations du tissu cérébral, la tension artérielle, amènent des changements parfois très sensibles de la conduite

ou du caractère. La synthèse de l'âge adulte commence à se désagréger et l'adaptation au milieu se fait plus difficile. L'individu se renferme alors dans la rumination d'un passé aboli et dans une pensée dissociée.

III. LA SUPERSTRUCTURE SPIRITUELLE DU MOI

L'exposé qui précède, sur le Moi empirique et ses modifications au cours de la vie, pose évidemment la question de l'existence d'un Moi métempirique. L'âme humaine n'est-elle qu'une âme animale plus parfaite, ou est-elle pourvue d'un principe spirituel, qui en assure l'immortalité ?

A cette question, les sciences bio-psychologiques n'ont pas de réponse directe, mais elles ne sont pas sans fournir d'utiles éléments d'information. Ainsi nous avons vu que l'homme n'arrive à la synthèse parfaite de sa personne que s'il arrive à concilier les exigences spirituelles, représentées par l'idéal du Moi, avec les pulsions instinctives et les interdictions sociales. C'était déjà marquer que l'homme est d'une autre nature que l'animal, chez qui l'agressivité et la sexualité ne posent pas de problèmes moraux personnels et se heurtent seulement aux interdictions du dressage. Mais cette indication n'est pas la seule que puissent fournir les sciences positives. Aussi nous allons essayer de grouper un certain nombre de faits, manifestant chez l'homme la présence d'une pensée rationnelle, dont les principes et la nature sont véritablement métempiriques, bien qu'elle prenne son point d'appui et ses objets dans l'expérience, pour se les assimiler.

Remarquons toutefois qu'il ne s'agit pas de découvrir une sorte de pensée, séparée de la pensée empirique, et pour ainsi dire juxtaposée à elle. Saint Augustin disait de l'amour qu'il est spirituel jusque dans la chair et charnel jusque dans l'esprit. C'était marquer que l'homme ne peut aimer ni à la façon de l'animal, même lorsqu'il se livre à la débauche, ni à la façon d'un esprit pur, même lorsqu'il atteint les plus hauts sommets mystiques. Cette compénétration du charnel et du spirituel dans l'amour, nous la retrouvons dans l'intelligence et l'on a heureusement réagi de nos jours contre la séparation des facultés, telle qu'on la voit dans la psychologie ancienne, plus préoccupée parfois de distinguer que d'unir. La psychologie d'aujourd'hui nous montre qu'aucune faculté psychologique ne s'exerce sans le concours actif des autres. Il n'y a pas de perception sans mémoire, ni même sans imagination, sans intelligence, sans ébauche d'action, etc. Et l'on doit même dire que, dans la condition présente de l'homme, plus une fonction psychologique est de niveau élevé et évolué, plus elle requiert le concours et le parfait fonctionnement des fonctions qui lui sont subordonnées. Ainsi jamais l'intelligence rationnelle n'apparaîtra chez

l'enfant, si l'intelligence perceptivo-motrice, dont nous avons parlé, n'arrive à son développement normal. Mais inversement, dès le point de départ, la présence d'une pensée spirituelle chez l'enfant peut se remarquer à plusieurs indices et modifie le développement de la pensée empirique, preuve que ni l'une ni l'autre n'est autonome. Il en va comme du développement du système nerveux humain, qui dès le départ s'oriente différemment de celui du singe le plus élevé.

Au reste cette compénétration, qui fait qu'on doit dire de l'esprit humain ce que saint Augustin disait de la présence de Dieu en nous, à savoir qu'il est à la fois au sommet et au cœur de notre être, intimement mêlé à la pâte de notre psychisme et dirigeant notre évolution vers des fins qui dépassent l'horizon empirique, est pleine de signification. Elle ne montre pas seulement en effet que l'homme couronne la création matérielle, mais elle indique aussi que le dualisme chair et esprit, ou matière et esprit, peut être surmonté dans l'unité d'une chair spiritualisée ou d'un esprit incarné. L'opposition, sensible surtout aux extrêmes du monde matériel et du monde spirituel, n'empêche pas l'harmonisation. Bien plus l'homme réalise ce cas limite et paradoxal, que, dans sa condition présente, son esprit a besoin de la matière hautement organisée qu'est le corps animal pour penser et sans doute aussi pour aimer. Cette indigence à la fois par en bas, du côté du corps, et par en haut, du côté de la grâce, a de quoi modérer nos prétentions orgueilleuses. Il faudrait même ajouter qu'il y a encore indigence vis-à-vis de l'entourage social, sans lequel notre esprit n'irait pas loin dans la culture. Mais comme le remarquait Aristote, si l'âme spirituelle semble ainsi en dépendance du sensible, ce pâtir ne l'amoindrit pas, mais au contraire l'enrichit ([28]).

Il est clair par exemple que l'œil débile de notre intelligence spirituelle est grandement aidé dans son travail d'abstraction par l'organisation empirique de la pensée, par les schèmes qui s'élaborent peu à peu dans le cerveau de l'enfant. Il a fallu de longues accoutumances à l'humanité pour discerner de plus en plus clairement les formes abstraites du nombre arithmétique ou algébrique. M. Piaget a longuement montré dans ses ouvrages sur la pensée de l'enfant comment celle-ci a du mal à décoller de la gangue concrète qu'est la matière nombrante ou nombrée pour s'élever au nombre pur, aux opérations purement formelles. Nous y reviendrons tout à l'heure. Heureusement la voie de l'abstraction lui est facilitée par le travail des générations antérieures, mais il ne faut pas oublier que celles-ci ont mis des millénaires à forger la seule écriture alphabétique et à fortiori le langage rationnel et la science. L'homme primitif et encore aujourd'hui le savant expérimentateur pensent avec leurs mains et leur cerveau en même temps qu'avec leur intelligence spirituelle. Le corps

(28) *De l'âme*, 417 b 2-8.

et le cerveau fournissent ainsi pour ainsi dire la matrice, le schéma directeur, le système de relations empiriques d'où sortiront l'idée et le concept. Si aujourd'hui l'enfant et l'étudiant peuvent assimiler en un temps record le travail scientifique de l'humanité, ils seraient incapables, livrés à eux-mêmes, d'aller bien loin sur cette route. Néanmoins il faut admirer qu'en l'espace de quelques années, de sept à seize ans environ, la pensée rationnelle puisse organiser selon ses exigences le chaos de notions empiriques et de données linguistiques fournies par le milieu social et culturel. Les tests nous permettent de suivre de façon assez précise cet ordonnancement. Il nous reste à en esquisser brièvement les étapes.

Evolution de la pensée rationnelle à partir de sept ans.

Si à sept ans l'enfant connaît beaucoup de mots (2.500 environ) (29), il s'en faut qu'il en puisse donner une définition abstraite correcte. S'il s'agit d'objets concrets, il dira : la fourchette, c'est pour manger; la chaise, c'est pour s'asseoir, etc... Par où l'on voit que l'objet est défini en fonction de sa relation au moi empirique, beaucoup plus que dans sa nature propre, par exemple : la fourchette est un objet de métal de telle ou telle forme, etc. Il faut attendre neuf ans pour que la réponse au « qu'est-ce que » contienne un substantif tel que « chose », « instrument », par exemple : la fourchette est un instrument pour manger (30). Encore est-ce bien imprécis. S'il s'agit de mots non plus concrets, mais abstraits, tels que « bonté » ou « charité », c'est à douze ans seulement que l'enfant fera des réponses du genre suivant, très imparfaites elles aussi : « c'est être gentil », « c'est ne pas battre », « c'est partager », définitions qui, comme on le voit, sont des cas particuliers et non pas une réponse valable pour tous les cas (31). Sur un vocabulaire de 65 mots, concrets et abstraits, pris au hasard dans un dictionnaire, 20 seulement sont élémentairement compris à huit ans, 38 à douze ans et 51 à seize ans (32).

L'organisation élémentaire des notions se fait par couples associatifs de contiguïté (v.g. fumée - feu), de contraste (v.g. grand et petit), ou de ressemblance, ainsi que l'a montré H. Wallon (33), redécouvrant Aristote. Mais la pensée empirique contamine souvent la pensée logique. Ainsi un enfant dira : la fumée c'est du feu, à cause du lien de contiguïté, qui n'est pas nécessairement un lien causal, ou encore : le soleil c'est une grosse ampoule électrique, que le Bon Dieu allume en tournant le bouton... Les explications fournies ainsi par

(29) Cfr enquêtes de M^lle^ Descoeudres, dans *Le développement de l'enfant de deux à sept ans*, Delachaux, s. d.
(30) Cfr test de Binet-Simon.
(31) Cfr *ibid.*
(32) Cfr test de Terman-Stanford, vocabulaire remanié par Claparède.
(33) H. Wallon, *Les origines de la pensée chez l'enfant*, t. I, p. 45.

l'enfant aux phénomènes de la nature qu'il perçoit fourmillent d'interprétations animistes ou de la plus haute fantaisie (34). Mais n'en trouvait-on pas encore il y a peu de siècles dans les livres des philosophes les plus patentés ? De même ces explications renferment des contradictions qu'ils ne perçoivent pas, comme le démontre le test de Piaget (35), que voici : Si l'on demande à un enfant pourquoi flottent les barques, il répondra : parce qu'elles sont légères; mais si l'on ajoute : Et les gros bateaux, pourquoi flottent-ils ? il répondra sans se troubler : parce qu'ils sont lourds. La solution est du niveau de neuf à dix ans (36).

C'est aussi à dix ans que l'enfant pourra discerner ce qu'il y a d'absurde dans des phrases comme celle-ci : « J'ai trois frères : Louis, Roger et moi »; ou encore : « On a trouvé le corps d'une jeune femme coupée en 18 morceaux, on croit qu'elle s'est tuée elle-même (37)». Il faut en effet une sorte de raisonnement fondé sur une intuition concrète des moyens d'exécuter ce suicide, pour discerner l'absurdité. Nous avons vu personnellement un enfant de dix ans qui, prié de dire combien il y avait de garçons dans sa famille, refusait d'y inclure son père et son frère au berceau. Les ressemblances d'ordre plus général sont donc encore masquées par des différences particulières. L'inverse existe aussi, puisqu'on sait que l'enfant généralise indûment. L'ajustage des mots aux notions abstraites est donc un travail lent et compliqué. C'est seulement vers douze ans que l'enfant sait établir des ressemblances ou différences entre plus de deux objets (38).

Le raisonnement purement formel perce vers onze ou douze ans (39). Il s'annonce par l'emploi du mot « donc », qui apparaît à cet âge (40), par la possibilité d'élaborer une solution méthodique pour un problème pratique, par exemple pour retrouver une balle perdue dans un champ (41). Mais auparavant l'enfant refusera de dire combien il y aura de têtes de chien dans une cour où sont renfermés trois chiens à six têtes. Il répondra invariablement : c'est impossible. Or ce niveau de douze ans d'âge mental est, dans nos pays pourtant civilisés, le niveau moyen des adultes (42). Une élite seule va plus loin. Il faut un niveau mental de quatorze ans pour qu'apparaisse le goût du raisonnement (43), que les définitions de mots abstraits soient

(34) *Ibid.*, p. 152-153.
(35) Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, p. 98-113.
(36) *Ibid.*, p. 223 et 239-240; Wallon, *op. cit.*, t. II, p. 290-292.
(37) Cfr test Binet-Simon.
(38) Cfr Terman-Stanford.
(39) Piaget, *Le jugement...*, p. 91.
(40) *Ibid.*, p. 43.
(41) Cfr Terman-Stanford.
(42) D'après les estimations de Binet et Simon.
(43) Mendousse, *L'âme de l'adolescent*, p. 135; Debesse, *La crise d'originalité juvénile*, p. 104. C'est l'attitude déjà relevée dans le *Protagoras* de Platon par plusieurs auteurs.

à peu près correctes (44), et non plus seulement pragmatiques ou vagues. Enfin c'est au niveau mental de seize ans que la raison est en possession de toutes ses opérations, et maîtrise les mécanismes d'induction et de déduction de façon suffisante pour créer la science (45).

Bien que ces résultats soient assez décevants pour l'honneur de l'ensemble de l'humanité, il reste que cette pensée rationnelle et spéculative, qui aboutit à la science et à la philosophie, est d'un autre ordre que la pensée empirique. Même si chez beaucoup d'hommes elle ne parvient pas à son plein développement, elle leur permet de se forger ou du moins de reconnaître un idéal, qui oriente leur vie vers des fins transcendantes, et cela suffit à conférer à l'homme une dignité incomparable. Elle se réfère en outre, dans le plan spéculatif, à des principes absolus et à des concepts universels, qui transcendent la modalité toujours changeante de l'expérience sensible. C'est ce qu'il nous faut considérer un peu plus en détail.

La transcendance de la pensée rationnelle.

Le concept tout d'abord est autre chose que la « synthèse mobile », dont sont capables les animaux supérieurs et à partir de laquelle il est lui-même forgé. En effet, au lieu d'être la synthèse empirique et concrète, qui résulte d'une somme finie d'expériences, un concept représente, de par sa nature même et en vertu des exigences de la pensée qui le crée, une infinité de cas possibles revêtant la même forme, discernée par l'esprit et exprimée par lui. Peu importe ici le bien-fondé du caractère ainsi discerné et retenu comme définissant l'objet et exprimant une « nature » ou une « qualité », telles que l'homme, le triangle ou la couleur. L'important c'est qu'il y ait création d'un absolu, d'un objet-type, censé valable pour tous les cas et tous les esprits, à qui l'on attribue une valeur de norme permanente, bref qui est censé être la loi de la chose ou du phénomène, et que l'intelligence humaine n'acquiert l'intelligence spéculative des choses qu'en les transcrivant sous ces modalités absolues que sont les concepts. En effet ce caractère général et absolu des concepts fournit à la pensée une intelligibilité nouvelle des objets de son expérience, et au lieu de raisonner sur le mouvant de son expérience, elle raisonne sur des « êtres de raison », qui peuvent du reste lui masquer le réel. Ce sont eux pourtant qui ont permis l'essor de la technique et de la science. L'outil en effet n'est pas autre chose qu'une réalisation dans la matière, toujours défectueuse par quelque côté, d'une idée, d'une forme, d'un type d'instrument conçu par la pensée. C'est ainsi que la taille des silex manifeste déjà ce pouvoir qu'a l'esprit de dégager des formes universelles, car on aperçoit qu'ils sont taillés de façon systématique,

(44) Cfr Terman-Stanford.
(45) *Ibid.*

conformément à une loi de construction et à un modèle type. Le résultat en est souvent admirable, en dépit des moyens dont l'homme disposait alors, et l'on voit qu'il a cherché à réaliser du plus près qu'il pouvait son modèle idéal. Il y a ainsi, dans l'outil et dans l'objet artificiel, quelque chose d'imparfait, si on le compare aux œuvres de la nature qui sont beaucoup plus complexes, mais aussi quelque chose de rigide qui trahit les exigences et les modalités de la pensée de leur auteur.

Mais c'est surtout la pensée proprement spéculative qui manifeste la transcendance de la pensée humaine. L'esprit va en effet poser entre les concepts, ou entre la réalité et les concepts, des jugements d'identité et de non-identité, des raisonnements nécessaires, qui satisfont en lui des exigences de Vérité, auxquelles l'animal est totalement étranger. Il se battra et peinera pour obtenir ces évidences et ces vérités, qui sont le pain de son esprit. Il énoncera des jugements catégoriques et tout jugement catégorique, c'est-à-dire affirmatif, selon l'étymologie du mot, est dans la pensée de celui qui affirme, — fût-il le pire des sceptiques — l'énoncé d'une Vérité à tout le moins problématique, mais qui lui sert de référence. S'il ne croit pas pouvoir accéder à la Vérité, il sait au moins ce que cette valeur veut dire et c'est déjà une façon de la connaître.

Dans cette pensée spéculative les raisonnements se font à partir des absolus que sont les concepts. Les objets ne sont donc plus ici des synthèses mobiles, mais des formes définies, au moins en droit. Désormais c'est sur l'homme, entendu par exemple comme bipède ou mortel et comme possédant toujours ce caractère plus ou moins spécifique, que la pensée va s'exercer. Ou encore c'est sur le triangle conçu comme possédant toujours trois angles, et non plus sur le schème sensible du triangle, qui les possède aussi, mais de façon encore particulière, que va raisonner l'esprit humain pour bâtir la science. Ce sera cet universel-type que visera à exprimer le langage humain lorsqu'il emploiera l'article « défini » et non plus « indéfini » devant le substantif ou l'adjectif, parlant de « l'homme » ou de « la grandeur ». Peu importe encore que le caractère distinctif ainsi envisagé, — « l'humanité » de l'homme ou la « hachéité » de la hache, « l'être constituant » d'un être (le τὸ τί ἦν εἶναι„ comme disait Aristote (46) — soit clairement aperçu et définissable comme les natures simples de Descartes. Le fait que la pensée envisage l'homme comme tel est déjà la preuve que la pensée humaine est capable de se mouvoir par la cime dans un plan d'à priori et d'absolu, qui n'est plus celui de la nature matérielle, variable et mouvante. Telle bonne femme à l'esprit peu délié n'arrivera peut-être pas à admettre qu'un kilo de plumes soit aussi lourd qu'un kilo de plomb. C'est qu'alors elle ne peut assez

(46) *De l'âme*, 429 b 10-22.

séparer la « nature simple » du kilo des objets auxquels s'applique cette nature. Mais à vrai dire il s'agit là d'un raisonnement purement spéculatif, car dans la pratique elle saura bien peser l'un et l'autre et reconnaître alors l'identité des poids. Elle est à un premier stade d'abstraction, où elle ne peut encore saisir spéculativement un rapport de rapports, et se borne à le concevoir pratiquement. La saisie de la norme de référence qu'est le kilo est cependant déjà réelle, puisqu'en pratique c'est cette tare qui fera foi et par rapport à laquelle elle appréciera la plume ou le plomb.

Si nous passons maintenant à l'ordre moral et à la conduite humaine, il est remarquable que les mœurs humaines ne sont pas seulement des habitudes de fait comme pour les animaux, mais qu'elles sont censées relever d'un ordre juridique qui leur sert de norme, indépendamment des contraintes sociales. Sans doute là aussi tous les individus n'arrivent pas à la même clarté qu'Antigone sur la valeur des lois non écrites. Il est déjà admirable que les hommes y puissent atteindre. Et les juges iniques, les blasés ne sont jamais tout à fait insensibles à cette lumière quand on la leur présente. L'enfant, très tôt, a cette notion de la règle absolue, comme l'a montré M. Piaget (47), et le difficile est même de lui faire admettre qu'il y a des exceptions. Ce juridisme simpliste est symptomatique d'une exigence de l'esprit. Le malade mental aussi et même le pervers, aux heures où l'instinctivité n'obnubile pas leur esprit, ont une certaine conscience de leurs devoirs et de leurs droits, sur lesquels repose la dignité humaine. Ils sont sensibles, plus qu'on ne croit, dit justement le Dr Baruk (48), aux égards qu'on a pour eux. Et l'inadaptation sociale tient sans doute, dans une large mesure, à l'hostilité ou à l'indifférence qu'ils ont rencontrées sur leur chemin.

Pour être complet, il faudrait encore tenir compte de la vie et des valeurs spirituelles que les religions développent chez l'homme. Ce recours, si imparfait et déformé qu'il soit en certains peuples et certains individus, à un être qui personnifie l'Absolu, manifeste l'aimantation positive de l'esprit vers un Absolu existentiel, et donc réel, et simultanément la connaturalité de notre esprit avec le Transcendant. « Car nous sommes de sa race », disait saint Paul, en reprenant l'expression du poète païen (49). Mais quiconque aura cherché à approfondir ce commerce existentiel que la religion établit avec Dieu et pénétré dans l'intimité divine, telle que l'instaure le christianisme, doutera encore bien moins de la grandeur de son âme et de sa destinée. Certes, cette région profonde du Moi, que nous appelons de fa-

---

(47) Cfr Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*; *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.*

(48) Baruk, *Psychiâtrie morale expérimentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.

(49) *Act.* XVII, 28.

çon purement figurée la superstructure, pour l'opposer à la zone des instincts animaux, est difficilement accessible à la conscience humaine, qui se meut essentiellement dans le temps et le monde sensible. Le surnaturel, qui affecte d'abord cette zone, l'est davantage encore et nous échappe en grande partie. « Nondum apparuit quid erimus. (50) » L'homme néanmoins, par une sorte d'instinct spirituel, qui peut être faussé ou oblitéré, mais qui reste la loi de son être, a le sentiment d'être fait pour un avenir meilleur, pour un ordre fraternel, pour une communion avec le divin.

Ainsi ressort l'extraordinaire richesse de l'âme humaine, qui par ses bases récapitule le monde et son histoire, et qui donne à ce monde matériel, déjà image de Dieu, de servir en l'homme un esprit, qui est, comme Dieu, amour et liberté.

Louvain, Paris.

G. CRUCHON, S. I.
Professeur de psychologie expérimentale.

(50) *1 Jo.* III, 2.

LES MANUSCRITS DU DÉSERT DE JUDA

LES « APERÇUS » DE M. DUPONT-SOMMER

M. Dupont-Sommer, professeur à la Sorbonne, s'est beaucoup intéressé aux manuscrits découverts dans la grotte de Qumrân, près de la Mer Morte (1). A peine le « Commentaire d'Habacuc » (2) avait-il été publié en Amérique par les « American Schools of Oriental Research » (3) qu'il s'empressait, dès le 26 Mai 1950, de présenter à l'Académie des Inscriptions à Paris ses « Observations » sur l'œuvre nouvellement éditée (4). Peu après, dans la Revue de l'Histoire des Religions, il donnait, coup sur coup, une traduction annotée du Commentaire (5) et un travail parallèle sur les extraits du « Manuel de discipline », autrement appelé « la Règle de la Communauté de la Nouvelle Alliance » (6). Enfin, la même année encore, il enrichissait la collection « L'Orient ancien illustré » d'un opuscule, exposant ses « Aperçus » sur les manuscrits de la Mer Morte (7). Cette dernière œuvre donne la traduction de presque tous les documents publiés, mais de plus dégage, de cette collection d'écrits, des vues très neuves sur le judaïsme du premier siècle avant notre ère. M. Dupont-Sommer tient pour démontré que les manuscrits sont de cette époque ancienne et il néglige avec un calme olympien les avis exprimés en sens contraire par bon nombre de spécialistes (8).

Les manuscrits de Qumrân nous apporteraient des lumières inespérées sur l'origine et l'histoire des Esséniens, ces mystérieux ascètes du judaïsme, qui, selon Josèphe (9), constituaient l'un des partis juifs au premier siècle de notre ère. Ils seraient issus des anciens Assidéens

(1) Pour l'histoire de la découverte et la description des manuscrits, cfr *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, p. 286 et suiv., p. 414 et suiv., p. 621 et suiv.; 1950, p. 53 et suiv., p. 199 et suiv., p. 493 et suiv.

(2) Description du commentaire d'Habacuc, cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 294 suiv.

(3) *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, edited for the Trustees by Millar Burrows with the assistance of John C. Trever and William H. Brownlee, New Haven, 1950.

(4) *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, Paris, 1950 (dans nos références : Observations...).

(5) *Le « Commentaire d'Habacuc » découvert près de la Mer Morte. Traduction et notes*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, avril-juin 1950, p. 129-171 (Commentaire...).

(6) *La « Règle » de la Communauté de la Nouvelle Alliance. Extraits traduits et annotés*, dans *R.H.R.*, juillet-septembre 1950, p. 5-21.

(7) *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, dans la coll. *L'Orient ancien illustré*, 4, Paris, 1950 (Aperçus...).

(8) Cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 498 suiv.

(9) *Bell. Jud.*, II, VIII, 2-13.

ou Pieux, alliés des Macchabées, mais adversaires résolus des princes Asmonéens qui unirent dans leur personne le pouvoir politique et la dignité du sacerdoce.

Vers l'an 103 avant J.-C., apparut, d'après M. D.-S., un grand docteur, nourri de la doctrine néo-pythagoricienne, lequel prit à tâche de réformer les Pieux. C'est lui que le commentaire d'Habacuc appelle le « Maître de justice » (môreh haç-çedeq), en nous apprenant qu'il était prêtre, messager de Dieu, favorisé de révélations, fondateur enfin de la Communauté de la Nouvelle Alliance. Celle-ci était comme un nouvel Israël, formé, à l'instar de l'ancien, de prêtres et de laïques.

Le Maître de justice était vivement opposé au sacerdoce officiel ainsi qu'au parti sadducéen. Il tomba finalement aux mains d'Aristobule II, prince et grand-prêtre, qui, entre les années 65 et 63 avant J.-C., le condamna à mort et le fit supplicier ([10]).

Après la disparition tragique du Maître, la masse de ses partisans prit le chemin de l'exil et vint s'établir à Damas. Ceux qui étaient restés en Judée furent en butte aux persécutions d'Aristobule II, leur ennemi acharné. Celui-ci allait bientôt recevoir son juste châtiment : Pompée, après la prise de Jérusalem en 63, l'emmena captif à Rome, où finalement il mourut empoisonné. La persécution continua cependant sous le règne du successeur, Hyrcan II, qui fit confisquer les biens des adeptes de la Nouvelle Alliance.

Ni le commentaire d'Habacuc, ni le document de Damas ne connaissent la fin d'Hyrcan, déposé par les Parthes en 40 et plus tard assassiné par ordre d'Hérode le Grand. M. D.-S. en conclut que ces écrits sont antérieurs à l'an 40 avant notre ère : il situe le premier en l'année 41 et l'autre entre 45 et 40.

Les Esséniens exilés auraient regagné la Palestine sous le règne d'Hérode : on sait par Josèphe ([11]) la sympathie que ce prince éprouvait pour la secte. Ils y seraient restés jusqu'à la guerre de Vespasien et Titus (66-70 après J.-C.), laquelle provoqua leur dispersion ainsi que celle des premières communautés judéo-chrétiennes.

Les écrits émanant de la communauté de la Nouvelle Alliance permettraient de conclure que le Maître de justice fut considéré comme un être divin incarné ou, tout au moins, comme un être divinisé après sa mort. Il est aussi l'Oint, le Messie de Dieu, et c'est à lui qu'est remis le jugement final sur l'humanité. Ceux-là seuls seront

(10) M. Roger Goossens, professeur à l'Université de Bruxelles, a proposé d'identifier le Maître de justice avec un certain Onias, mis à mort par la populace en 65 (cfr sur Onias *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. IV, col. 1819). Il est clair que cette identification vaut ce que valent les hypothèses de M. D.-S. Cfr *Onias le Juste, le Messie de la Nouvelle Alliance, lapidé à Jérusalem en 65 avant J.-C.*, dans *La Nouvelle Clio*, juillet 1950, p. 336-53; *Les éléments messianiques des traditions sur Onias le Juste, chez Josèphe et dans le Talmud*, dans le *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1950, p. 440-69.

(11) *Ant. Jud.*, XV, x, 5.

sauvés qui auront eu confiance en lui. M. D.-S. va même jusqu'à déceler dans le document de Damas la croyance en trois entités divines : Dieu, l'Oint de Dieu, l'Esprit de Dieu, une véritable trinité.

La doctrine morale et l'organisation de la Nouvelle Alliance sont, selon M. D.-S., fort semblables, si pas identiques, à ce que l'on constate chez les Esséniens : serment d'initiation, vie communautaire avec mise en commun des biens, tribunaux propres ayant le pouvoir non seulement d'excommunier, mais de mettre à mort. De part et d'autre, les mêmes vertus sont en honneur : pauvreté, charité, chasteté. Les membres de la secte vivent dans des camps, sous l'autorité d'un intendant ; pour l'ensemble des camps, existe un intendant général, sorte de magistrat suprême.

On relève pourtant quelques différences entre les deux doctrines, par exemple au sujet du mariage, répudié par les Esséniens, ainsi qu'en ce qui concerne les sacrifices. Il y aurait même quelque indice, chez les adeptes de la Nouvelle Alliance, d'un repas cultuel dont les prêtres auraient été les ministres.

S'il en est ainsi, tout le problème de la littérature essénienne serait à reprendre. Bon nombre d'apocryphes de l'Ancien Testament pourraient en faire partie : *Livre des Jubilés, Livre d'Enoch, Testament des douze Patriarches, Assomption de Moïse, Psaumes de Salomon,* peut-être même le *Livre* canonique *de la Sagesse.*

En outre, toujours selon M. D.-S., il n'est pas exclu que certaines parties de l'Ancien Testament soient d'origine essénienne : en tout premier lieu, le troisième chapitre d'Habacuc. Comme il ne figure pas dans le commentaire, on pourrait en conclure qu'il n'avait pas encore été rattaché à l'œuvre du prophète. L'auteur se réserve d'exposer plus tard les arguments en faveur de la provenance essénienne du cantique d'Habacuc. Quant aux textes bibliques relatifs au Juste souffrant, on sera peut-être un jour à même d'établir — pense notre auteur — que quelques-uns visent le Maître de justice.

On le voit, les « aperçus » de M. D.-S. révolutionnent de nombreux domaines de l'exégèse et de l'histoire de l'Ancien Testament. Ils ne sont pas moins révolutionnaires à l'endroit du Nouveau. Les documents de la Mer Morte — et surtout le commentaire d'Habacuc — apporteraient des lumières neuves pour expliquer d'une manière « claire et positive » le fait chrétien : l'essentiel de la doctrine de Jésus aurait été enseigné, un siècle avant lui, par un Docteur dont la carrière serait une préfiguration de la vie du « Rabbi galiléen ».

Il ne faut pas s'étonner si la grande presse a réservé un accueil tapageur aux révélations extraordinaires apportées par le professeur de la Sorbonne. Un de ces journalistes a parlé du « tonnerre » qui « du monde savant roule jusqu'au grand public ». « Les savants s'exaltent », dit-il encore, « les croyants s'émeuvent. A moins de cent ans de distance y aurait-il eu deux Christs ? » (12).

(12) *Le Figaro Littéraire,* 24 février 1951, p. 3 et 4.

Sans nous exalter ni nous émouvoir, soumettons à un examen sérieux les bases sur lesquelles s'appuie la reconstruction audacieuse que nous propose M. Dupont-Sommer.

En dernière analyse, tout l'édifice repose sur deux passages du commentaire d'Habacuc. Le premier est l'explication d'Hab., II, 15, qu'on trouve à la colonne XI du manuscrit, lignes 2-8.

M. D.-S. propose, de ce verset d'Habacuc et de son commentaire, la traduction que voici :

Hab. II, 15 : « Malheur à celui qui fait boire son prochain, répandant sa fureur, et aussi des boissons enivrantes, pour que Dieu regarde leurs fêtes ».

Commentaire : « L'explication de ceci concerne le Prêtre impie qui a persécuté le Maître de justice, afin de l'engloutir dans l'emportement de sa fureur. Tu as osé le dévêtir ; mais, au moment de la fête chômée du jour des Expiations, il leur est apparu resplendissant pour les engloutir et pour qu'ils trébuchassent au jour du jeûne, qui est pour eux un sabbat chômé » (13).

C'est de ces quelques lignes que M. D.-S. tire l'essentiel de sa reconstruction :

1) *La date précise* : le commentaire contiendrait l'« allusion la plus transparente » à la prise de Jérusalem par Pompée, événement qui se placerait au jour du grand Pardon de l'an 63 avant J.-C. : au jour des Expiations, les gens de Jérusalem furent « engloutis » et « trébuchèrent » (14) ;

2) *La passion et la mort du Maître de justice* que le Prêtre impie osa (littéralement : voulut) dévêtir en vue d'un supplice infamant et qui fut ainsi « englouti » (15) ;

3) *L'apothéose du Maître de justice* : « C'est le Maître de justice, tout brillant d'un éclat divin, qui châtia la ville criminelle. Le verbe ici employé, « hôphia' », « il a resplendi », se rencontre plusieurs fois dans l'Ancien Testament pour désigner les apparitions de Jahvé lui-même. En outre, le texte biblique ici commenté porte ceci : « pour que *Dieu* regarde leurs fêtes », et ce texte est appliqué par le commentateur au Maître » (16). Il faudrait encore ajouter, selon l'auteur, que si le nom du Maître est passé sous silence, c'est qu'il est « imprononçable », ineffable comme le tétragramme sacré (17) ;

4) *L'identification du Prêtre impie persécuteur* : en partant de la date de 63 avant J.-C. et à l'aide de quelques autres textes, l'auteur croit pouvoir identifier ce Prêtre impie avec le grand-prêtre asmonéen Aristobule II (67-63 avant J.-C.), détrôné précisément par Pompée (18). Mais comme il est question ailleurs d'un autre prêtre impie encore impuni, auquel le commentateur reproche d'avoir rebâti

(13) *Commentaire...* paragr. 31. — (14) *Ibid.*, p. 169. — (15) *Ibid.*, p. 168.
(16) *Aperçus...*, p. 55-56. — (17) *Ibid.*, p. 44. (18) *Commentaire...*, p. 165.

sa « ville de vanité », M. D.-S. y reconnaît Hyrcan II, frère et successeur d'Aristobule ([19]). Le point de départ de cette chronologie (63 avant J.-C.) serait confirmé par la mention de la « maison d'Absalon » désignant Absalon, oncle et beau-père d'Aristobule II, et son parti, peut-être les Pharisiens ([20]). Autre confirmation : l'allusion que fait le commentaire aux guerres civiles entre les grands chefs de Rome, Pompée et César : « Les dominateurs des Kittîm (= Romains)... avec le parti de leur maison coupable, disparaissent... » ([21]).

On comprend sans peine l'importance que M. D.-S. attache à ce premier passage.

Le second n'est pas pour lui d'un moindre intérêt : il s'agit de l'explication qu'a donnée le vieux commentateur à Hab., II, 7. On la lit au bas de la colonne VIII du manuscrit et elle se continue au haut de la colonne suivante. Il y a malheureusement une lacune à la fin de la colonne VIII. Or, c'est dans ce texte lacunaire que la passion du Maître de justice serait clairement affirmée.

Voici la traduction de cette péricope présentée par M. D.-S. :

Hab., II, 7-8 a : « Est-ce que soudain ne se lèveront pas et ne te tourmenteront pas et ne s'éveilleront pas tes bourreaux, et ne deviendras-tu pas leur proie ? Parce que toi, tu as pillé des nations nombreuses, te pilleront tout le restant des peuples ».

Commentaire : « L'explication de cette parole concerne le Prêtre qui s'est révolté... (lacune) ... frappé par lui en vertu de jugements iniques ; et d'odieux profanateurs commirent des horreurs sur lui et des vengeances sur son corps de chair » ([22]).

On trouverait ici une confirmation éclatante de la mise à mort du Maître de justice. La seule difficulté — et elle est très grave —, c'est que le Maître n'est pas nommé dans ce texte tel qu'il nous est parvenu. Mais M. D.-S. pense que la mention du Maître de justice venait précisément dans la lacune au bas de la colonne VIII. Il propose donc de restituer le texte comme suit : « L'explication de cette parole concerne le Prêtre qui s'est révolté... (*et il persécuta le Maître de justice, lequel fut*) frappé par lui, etc. » ([23]).

Le Maître aurait donc été condamné à la suite d'un procès inique et supplicié d'une manière odieuse, peut-être crucifié, car le terme « profanateurs » pourrait à la rigueur signifier « transperceurs », mais c'est incertain ([24]).

Si le commentateur nous dit que le Maître de justice a souffert *dans son corps de chair*, il veut, selon M. D.-S., insinuer par cette manière de parler que l'on considérait le grand Docteur comme « un être divin incarné » ([25]). Il y aurait lieu de faire ici un rapproche-

(19) *Ibid.*, p. 167. — (20) *Ibid.*, p. 158. — (21) *Ibid.*, p. 157.
(22) *Ibid.*, paragr. 15. — (23) *Aperçus...*, p. 45.
(24) *Commentaire...*, p. 146-47. — (25) *Ibid.*, p. 164.

ment avec l'expression σῶμα τῆς σαρκός de *Colossiens*, I, 22.

Tels sont les deux passages du commentaire d'Habacuc qui commandent toute la synthèse de M. Dupont-Sommer.

Il importe d'examiner de plus près l'exégèse proposée par l'auteur et de voir si elle répond à la teneur des textes.

Commençons par le verset d'Habacuc, II, 15. M. D.-S. traduit la fin de ce verset : « pour que *Dieu* regarde leurs fêtes ». Nous trouvons dans l'hébreu : « lema'an habbît *el* mô'adêhem ». Il y a ici des raisons péremptoires d'estimer que le terme « el » de l'hébreu n'est pas le nom signifiant « Dieu », comme le veut M. D.-S., mais bien la préposition signifiant « vers ». Le verbe « regarder » (habbît, hiphil de nabat) se construit régulièrement avec la préposition « el ». Dans le texte massorétique, on lit la préposition « 'al », qu'en 1944 M. P. Humbert proposait de corriger en « el » ([26]). La découverte du commentaire d'Habacuc est venue confirmer cette correction.

Remarquons de surcroît que la traduction : « pour que *Dieu* regarde leurs fêtes », introduit un brusque changement de sujet complètement inattendu. Il est tout indiqué de comprendre : « Malheur à celui qui fait boire son prochain... afin de regarder leurs fêtes ».

Pour appuyer son interprétation, M. D.-S. cite un texte parallèle emprunté aux « Psaumes » de la Mer Morte ([27]). Cette citation se retourne contre lui. Voici en effet comment il faut traduire ce passage :

« Les interprètes de mensonge... leur donnent (aux adeptes de l'Alliance) à boire du vin sur *pour regarder leur titubation*, pour qu'ils délirent *lors de leurs fêtes*, pour qu'ils soient pris dans les filets tendus pour eux ».

Passons au commentaire du verset. M. D.-S. y traduit deux fois par « engloutir » le verbe « bala' ». En raison du contexte, le sens de ce verbe est ici « faire tituber ». Il est manifeste qu'un verset biblique où il est question d'enivrer son prochain appelle comme sens de « bala' » dans le commentaire, non pas l'idée d'engloutir, mais bien celle de faire tituber. De plus, la seconde fois, « bala' » est accouplé à « kashal », ce qui suppose un certain parallélisme de signification, à savoir : « faire tituber » et « faire chanceler ». Quant à « engloutir », il n'est en aucun cas en situation.

En traduisant : « tu as osé le dévêtir », M. D.-S. reconnaît que le verbe « abah » signifie « vouloir » plutôt qu'« oser ». A vrai dire, ni en hébreu, ni en français, il n'y a équivalence entre « vouloir » et « oser » ([28]).

Mais le principal reproche qu'il faut faire à cette traduction, c'est

(26) *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, 1944, p. 185.
(27) *Commentaire...*, p. 149.
(28) *Ibidem*.

d'introduire brusquement une forme verbale à la deuxième personne dans un contexte où tout est énoncé à la troisième. Il serait vraiment inconcevable que dans un texte relativement court on en vint à parler du même prêtre impie (Aristobule II) d'abord à la troisième personne du singulier, puis à la deuxième, enfin à la troisième du pluriel (29).

Au lieu de lire, comme le fait M. D.-S., une deuxième personne du parfait : « abîta » (tu as voulu), il faut accepter la lecture normale du manuscrit : « abôt », c'est-à-dire l'infinitif construit et reconnaître dans cette forme un infinitif précisant la notion du verbe qui précède (30).

M. D.-S. traduit « gallôtô » par « le dévêtir » et comprend que le prêtre impie a osé dévêtir le Maître de justice en vue d'un supplice infamant. Nous pensons que le sens est plutôt celui-ci : le prêtre impie qui a voulu « enivrer » le Maître de justice pour « le mettre à nu » a commis un crime plus odieux que celui de Cham contre Noé (31). Il n'y a point là d'allusion à un supplice quelconque.

L'interprétation que donne l'auteur du verbe « hôphia' » est hautement contestable. Il est manifeste que la signification centrale de ce verbe est « se révéler, apparaître » (32). Si Dieu est sujet, le sens ne peut être que « resplendir », « apparaître avec éclat ». On utilisera donc cette forme dans l'Ancien Testament pour décrire une théophanie. On la trouve aussi dans les Psaumes du désert de Juda : « Je te cherche », dit à Dieu le psalmiste, « et aussi sûrement que l'aurore *tu m'apparais* dans une lumière éclatante » (33). Mais il est non moins manifeste que, si le sujet du même verbe est le méchant, le sens sera que ce méchant « apparaît » tel qu'il est et « révèle » sa méchanceté. C'est avec cette dernière signification que la forme « hôphia' » se présente dans l'hébreu retrouvé de l'Ecclésiastique. Parlant de l'impie le Siracide déclare : « Tout le temps que tu restes debout, il ne se découvre pas (lô yôphia') ; mais si tu tombes, il ne se contient plus » (34). De même dans le document de Damas, on rencontre deux fois le même verbe en parlant de la manifestation des œuvres mauvaises (35).

La solution la plus obvie consiste donc à interpréter « hôphia' », non pas comme décrivant l'apothéose, la manifestation en gloire du

(29) P. R. Weis, *The date of the Habakkuk Scroll*, dans *Jewish Quarterly Review*, octobre 1950, p. 152.

(30) Il reste une difficulté : cet infinitif n'est pas muni du lamed préposition : est-ce un aramaïsme ? Cfr Bauer-Leander, parag. 85.

(31) Cette interprétation sera développée dans le prochain volume des *Ephemerides Theologicae Lovanienses*.

(32) G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch* : « Erscheinen, erscheinen lassen ».

(33) *La secte juive de la Nouvelle Alliance d'après ses Hymnes récemment découverts*, Hymne IV, début, dans *Cahiers Sioniens*, septembre 1950.

(34) *Eccli.*, XII, 15 — Traduction I. Levi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sira*, Deuxième partie, Paris, 1901, p. 89.

(35) Texte B, p. 20, lignes 3 et 6.

Maître de justice, mais comme se rapportant au Prêtre impie qui, dans les conjonctures décrites, s'est découvert tel qu'il était. Cette exégèse remet tout en ordre en rattachant étroitement le commentaire au verset commenté.

Nous proposons donc de traduire comme suit la péricope en question :

Hab. II, 15 : « Malheur à qui fait boire son prochain, lui versant sa colère jusqu'à l'enivrer pour regarder leurs fêtes ».

Commentaire : « L'interprétation de ceci vise le Prêtre impie, qui a poursuivi le Maître de justice afin que, lors du débordement de sa colère, il le fît tituber (comme un homme ivre) dans l'intention de le mettre à nu. Et c'est au temps de la fête chômée du Yôm Kippour qu'il s'est manifesté à eux (dans toute son impiété) pour les faire tituber et trébucher, le jour même du jeûne, leur sabbat chômé ».

Le texte ainsi compris signifie que le Prêtre impie a voulu humilier cruellement le Maître de justice et égarer ses adeptes. S'il fallait prendre à la lettre la mention du Yôm Kippour, cela voudrait dire que, dans sa perversité, ce Prêtre aurait provoqué des troubles dans la communauté de la Nouvelle Alliance au jour même où tout pieux Israélite devait implorer le pardon de ses péchés. Mais peut-être n'y a-t-il là qu'un symbole.

Que les impies aient persécuté la secte, qu'ils n'aient même pas reculé devant les méthodes violentes, qu'ils aient mis tout en œuvre pour égarer les adeptes du Maître de justice, nous le savions déjà par les Psaumes du désert de Juda et par le Document de Damas. Dans la péricope du commentaire dont nous venons de discuter l'interprétation, nous ne trouvons rien de plus que dans ces autres textes. Quant à savoir si le Maître de justice a été mis à mort, ce n'est pas l'explication d'Hab., II, 15, qui nous l'apprendra.

De plus, toute tentative de trouver dans ce texte une allusion à la prise de Jérusalem par Pompée nous paraît vouée à l'échec le plus total (36).

De même, il est vain de vouloir y découvrir une apparition glorieuse du Maître de justice divinisé. Nous avons montré que ni le « el » du verset d'Habacuc ne s'applique au Maître comme à un dieu, ni le « hôphia' » du commentaire ne peut s'entendre d'une théophanie ou d'une apothéose.

Ceci une fois admis, il est clair que toute la construction de M. Dupont-Sommer s'écroule comme un château de cartes. Il est en effet absolument nécessaire à sa synthèse que le commentaire contienne

(36) Nous ne touchons pas la question de savoir si la prise de Jérusalem a réellement eu lieu au jour des Expiations : ce point a été contesté par E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I, parag. 298-99; M. S. Zeitlin ne l'admet pas non plus (cfr *Jewish Quarterly Review*, janvier 1951, p. 264).

une allusion à la prise de Jérusalem par Pompée en l'an 63 avant J.-C. Sans cette date précise, les allusions obscures du commentaire ne laisseraient jamais deviner l'identité des prêtres impies, de la maison d'Absalon et il serait impossible de reconnaître dans les chefs des Kittîm Pompée et César. Recherche des richesses, profanation du temple de Jérusalem, ce sont là des crimes dont Josèphe accuse à peu près tous les chefs de la grande révolte de l'an 66 après J.-C. Nous savons aussi qu'à partir de l'an 68 la situation politique à Rome était encore moins stable que durant la lutte des premiers triumvirs.

On s'étonne que le distingué professeur de la Sorbonne ait osé élever une construction de cette importance sur une base à ce point fragile.

Mais au moins, l'explication d'Hab., II, 7, contient-elle, comme le prétend M. D.-S., une affirmation claire de la passion du Maître de justice ? Tel est le point à élucider.

Pour éclairer notre recherche, examinons d'abord le contexte dans lequel se trouve le verset en question. Ce contexte (Hab., II, 6 b - 8) renferme la première des cinq malédictions qui se lisent au chapitre deuxième du livret prophétique.

En insérant ses explications, le commentateur a divisé le texte de cette malédiction en quatre sections ([37]) :

1) « Malheur à celui qui multiplie (ses biens). Et ce qui n'est pas à lui, jusques à quand cela fera-t-il peser sur lui un gage ? » (II, 6 b).

2) « Est-ce que soudain ne se lèveront pas et ne te tourmenteront pas tes bourreaux, et ne deviendras-tu pas leur proie ? » (II, 7).

3) « Parce que toi, tu as pillé des nations nombreuses, te pilleront tout le restant des peuples » (II, 8 a).

4) « A cause du sang répandu et de la violence infligée au pays, à la cité et à tous ses habitants » (II, 8 b).

Le commentaire applique la première section (II, 6 b) au Prêtre impie qui s'est d'abord appelé du nom de la Vérité, expression signifiant vraisemblablement qu'il a d'abord fait partie de la secte de la Nouvelle Alliance ([38]). Mais, lorsqu'il commanda sur Israël, il trahit, par amour des richesses, Dieu et les préceptes, vola les biens des hommes violents et ceux des peuples et vécut au milieu de toutes les impuretés et souillures.

L'explication de la deuxième section (II, 7) est précisément le texte lacunaire qui se trouve au bas de la colonne VIII du manuscrit et en haut de la colonne IX. C'est le texte en discussion dont nous allons reparler.

---

(37) Traduction de M. Dupont-Sommer, *Commentaire...*, parag. 25-27.

(38) La Communauté de la Nouvelle Alliance s'appelle « Maison de la Vérité », ses adeptes sont « les hommes de la Vérité » et l'expression hébraïque « niqra 'al shém » (s'appeler du nom de...) équivaut à « appartenir à » une famille, un groupe (*Gen.*, XLVIII, 6; *Esdr.*, II, 61; *Neh.*, VII, 63; *I Chron.*, XXIII, 14).

La troisième section (II, 8 a) est appliquée aux derniers prêtres de Jérusalem dont les richesses, fruit du pillage, passeront, à la fin des jours, aux mains des Kittîm.

La quatrième section enfin (II, 8 b) est appliquée au Prêtre impie que Dieu a livré à ses ennemis pour l'humilier par des coups destructeurs en châtiment d'un péché commis contre le Maître de justice.

Observons la relation que le commentateur s'efforce d'établir entre le texte prophétique et l'adaptation qu'il en fait et revenons à Hab., II, 7 et à son commentaire.

Celui-ci débute par les mots : « L'explication... concerne le prêtre qui s'est révolté... ». Si nous considérons la teneur du verset ici commenté, que pouvons-nous attendre dans le texte explicatif, si ce n'est la description du châtiment du « prêtre révolté » ? D'une manière ou d'une autre, on va nous dire comment il est devenu la proie de ses bourreaux.

Malheureusement, après avoir fait mention de ce prêtre révolté, le texte est lacunaire au bas de la colonne VIII et c'est dans la continuation de ce texte au haut de la colonne suivante que M. D.-S. croit trouver la passion du Maître de justice. A première vue, c'est pour le moins inattendu et nous venons de dire pourquoi.

Mais passons à un examen attentif de ce qui reste du commentaire. La traduction de M. Dupont-Sommer diffère ici sensiblement de celle de M. Brownlee, qui a donné le premier essai d'interprétation du Commentaire d'Habacuc.

Ce dernier comprenait comme suit l'hébreu qui se lit en haut de la colonne IX : « ...le frappant de jugements d'iniquité, alors qu'ils exécutent sur lui les horreurs de maux méchants et des actes de vengeance sur son corps de chair » ([39]).

Par contre, M. D.-S. comprend : « ...frappé par lui en vertu de jugements iniques ; et d'odieux profanateurs ont commis des horreurs sur lui et des vengeances sur son corps de chair » ([40]).

Pour le premier terme (*ngw'w*), M. Brownlee lit un participe actif, là où M. Dupont-Sommer voit un participe passif. Il existe une troisième possibilité : lire un infinitif construit, selon l'orthographe du commentaire.

Une différence capitale se présente dans l'interprétation de *mḥlym*. M. Brownlee lisait maḥalim, de maḥaleh (mal, maladie), mais cette forme de pluriel n'est pas attestée par la Bible. M. D.-S. vocalise méḥalim, participe hiphil de ḥll (profaner). Mais pour pouvoir traduire par « profanateurs » il faudrait plutôt un participe piël, si bien que la Bible n'appuie pas plus une interprétation que l'autre.

Autre différence encore : là où M. D.-S. croit pouvoir distinguer un complément direct et un sujet du verbe *'sw* (d'odieux profanateurs

(39) *B.A.S.O.R.*, 1948, n° 112, p. 13 et 1949, n° 116, p. 16.
(40) *Commentaire...*, parag. 26.

ont commis des horreurs), M. Brownlee ne voit qu'un simple état construit, régime direct du même verbe (ils exécutent les horreurs de maux méchants). La construction de la phrase favorise cette seconde interprétation. On rapprochera maḥalim râ'îm de ra'ah ḥôlah (Eccl. V, 12, 15) et l'on traduira à peu près comme M. Brownlee : « les horreurs de maux terribles ».

La curieuse expression « corps de chair » (gewiyyat basar) mérite une attention particulière. On ne la trouve pas dans l'hébreu biblique, mais elle a son équivalent dans le grec néotestamentaire : σῶμα τῆς σαρκός.

Dans le langage paulinien, cette expression est appliquée soit au Christ, soit aux hommes. Le « corps de chair » du Christ (41), c'est son corps passible, qui fut livré à la mort et qui s'oppose à son « corps de gloire » (42). C'est dans ce corps de gloire du Christ que le chrétien, qui vient d'être dépouillé de son corps de chair (43) est incorporé par la nouvelle circoncision qu'est le baptême. Le corps de chair du chrétien désigne dans saint Paul *le corps livré aux instincts de la chair* (44), tandis que le corps de chair du Christ désigne son corps avant la résurrection.

Si saint Paul s'est servi de cette expression, c'est qu'elle existait de son temps, au moins dans le sens où il l'applique aux hommes en général : corps livré aux instincts de la chair. Or, la locution se rencontre, avec cette signification, dans l'Ecclésiastique grec : « L'homme qui est impur dans son corps charnel (ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ) n'aura pas de repos jusqu'à ce que le feu soit attisé » (45). Le corps charnel, siège des passions mauvaises, tel est bien le sens de « gewiyyat basar » dans notre texte.

Dans ces conditions, le fragment de commentaire qui se lit en haut de la colonne IX se traduira comme suit : « ...le frapper de jugements de l'iniquité (atteignant l'iniquité) (46) et ils exercèrent sur lui les horreurs de maux terribles et des vengeances sur son corps charnel ».

Et maintenant, quelle a été la victime de cette cruelle vengeance ? La lacune au bas de la colonne VIII cache son identité.

Il conviendrait d'évaluer l'importance de cette lacune. La chose semble d'abord malaisée, puisque toutes les colonnes du manuscrit sont entamées par le bas. Heureusement, au bas de la colonne XII commence une citation du texte d'Habacuc, laquelle se continue au haut de la colonne suivante. Ce texte étant connu, la lacune peut être exactement comblée. Il est ainsi possible de conclure que cette colonne

---

(41) *Colossiens*, I, 22. — (42) *Philippiens*, III, 21. — (43) *Colossiens*, II, 11.
(44) F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 8e éd., Paris, 1923, II, p. 486.
(45) *Eccli.*, XXIII, 16 — La leçon de la Vulgate « in ore carnis suae » est certainement fautive et provient d'une lecture στόματι au lieu de σώματι : le contexte et la version syriaque le montrent à l'évidence.
(46) On peut comparer *Ezéch.*, XVI, 38 : « mishpetê noaphôt » (les jugements qui concernent les femmes adultères).

XII, qui compte encore 15 lignes, en comportait 17, quand elle était complète et intacte.

Il est hautement probable que le nombre de lignes était identique dans chacune des colonnes complètes. La colonne VIII, dans l'état actuel, ayant conservé 16 lignes, la lacune n'est que d'une ligne et de cette dix-septième et dernière ligne on aperçoit encore quelques restes.

On n'est donc pas peu étonné d'entendre M. D.-S. affirmer catégoriquement l'absence totale d'une ligne au moins, si pas de deux (47). Et ce serait à la fin de cette dernière ligne que se serait trouvée la mention du Maître de justice (48).

A vrai dire, M. D.-S. est contraint de postuler une ligne absolument perdue qu'il puisse reconstituer à son gré. Sans quoi, il lui faudrait renoncer à trouver dans le Commentaire d'Habacuc le récit de la passion du Maître. La présence des mots « môreh haç-çedeq » (le Maître de justice) à la fin de la ligne 17 est indiscutablement exclue par les traces certaines sur cette ligne de trois lameds (49). Et il est normal d'admettre que la colonne ne comptait que 17 lignes.

Même en supposant qu'elle ait comporté primitivement 18 lignes (hoc quidem dato, sed non concesso), ne serait-il pas d'une inconcevable légèreté d'appuyer sur une base à ce point hypothétique l'exécution, voire la crucifixion du Maître de justice ?

Mais si ce n'est pas la passion du Maître qui est ici racontée, de qui alors s'agit-il ? L'hypothèse la plus plausible nous paraît être de rapporter tout le passage au seul personnage qui s'y trouve désigné : le Prêtre qui s'est révolté. Il est, selon toute probabilité, celui-là même dont il était question dans la péricope précédente, celui qui a maltraité « les hommes de violence », qui a commis toute sorte de péchés impurs (ce qui expliquerait l'emploi de l'expression « corps charnel »), celui enfin que Dieu a livré, d'après l'explication d'*Hab.*, II, 8 b, aux mains de ses ennemis (probablement les hommes de violence) pour l'humilier par un coup destructeur.

Cette interprétation a l'avantage appréciable de rétablir l'harmonie entre le texte commenté et le commentaire, entre la péricope lacunaire et les péricopes voisines.

Existe-t-il d'autres arguments pour prouver que le Maître de justice a été mis à mort ? Même là où le texte biblique d'Habacuc parle de sang répandu, le commentateur se contente de dire que le Prêtre impie a péché contre le Maître (50). Si le Document de Damas nous apprend qu'on a attenté à la vie du Juste (lequel Juste pourrait être

(47) *Commentaire...*, p. 164 : « Deux ou trois lignes » ; *Aperçus...*, p. 45 : « Deux lignes ». — (48) *Aperçus...*, p. 45.

(49) Deux de ces lameds, suivis d'une troisième lettre, probablement un waw (llw) appartiennent à un seul mot. Le troisième lamed commence, nous semble-t-il, le dernier mot de la ligne. Entre les deux termes s'intercale un mot composé de deux lettres : nous le lisons « bô ».

(50) Sur Habacuc, II, 8 b.

le Maître de justice), il ne dit pas que mort s'ensuivit (51). M. D.-S. reconnaît lui-même que l'écrit de Damas ne donne aucune précision sur la « fin tragique » du Maître (52). Les « Psaumes » jusqu'ici publiés l'ignorent tout autant.

Concluons : dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons ni dans l'explication d'Hab., II, 7, ni ailleurs, aucun argument qui nous permette d'affirmer la passion du Maître de justice.

Au fur et à mesure que progressait notre enquête, il est apparu de plus en plus clairement que M. Dupont-Sommer a construit sur le sable un édifice branlant. Il ne peut que s'écrouler sans qu'il en reste pierre sur pierre.

Pure imagination que de faire du Maître de justice un être divin incarné ou du moins un être divinisé.

Pure imagination que de vouloir trouver dans le Document de Damas une ébauche de la Trinité (53).

Quant à l'équation posée entre la secte de la Nouvelle Alliance et les Esséniens, il faudra attendre pour se prononcer la publication intégrale de la « Règle » ou « Manuel de discipline ».

Pure imagination encore que l'origine essénienne des nombreux apocryphes énumérés par M. D.-S., du cantique d'Habacuc (54) ou des passages bibliques concernant le Juste souffrant.

Pure imagination surtout, la plus hâtive, la moins fondée de toutes les hypothèses échafaudées par le professeur de la Sorbonne, que l'existence d'un christianisme essénien ou, comme on l'a écrit, d'un christianisme avant le christianisme (55).

C'est là de la haute fantaisie et l'on se demande comment et pourquoi M. Dupont-Sommer s'est laissé à ce point hanter, hypnotiser par l'idée du Christ et des origines chrétiennes qu'il en ait voulu faire le fil d'Ariane à travers les obscurités du Commentaire d'Habacuc.

Ce fil ne l'a pas conduit hors du labyrinthe.

Après comme avant les travaux de M. Dupont-Sommer, le problème des Manuscrits de la Mer Morte reste entier.

Sur la question essentielle de l'âge des documents, les auteurs maintiennent les opinions les plus divergentes.

Le R. P. de Vaux O.P. reste partisan de leur très haute antiquité (56),

---

(51) *Doc. de Damas*, p. 1, ligne 20 : emprunt littéral au Psaume XCIV, 21.
(52) *Aperçus...*, p. 78. — (53) *Ibid.*, p. 80.
(54) Appartenant à un autre genre littéraire, le cantique d'Habacuc, à la différence des deux premiers chapitres, ne se prêtait pas à une accommodation historique. Reste à savoir si les Psaumes de la Mer Morte ne le connaissaient pas.
(55) J. Bonsirven, *Révolution dans l'histoire des origines chrétiennes ?*, dans *Etudes*, février 1951, p. 213-18. — A. Gelin, *Le christianisme avant le christianisme ?*, dans *L'Ami du Clergé*, 1951, p. 101-103.
(56) *Revue Biblique*, 1950, p. 417-29.

tandis que M. Paul Kahle estime invraisembable que ces écrits aient été déposés dans la grotte de Qumrân avant le III[e] siècle de notre ère (57).

Certains indices de critique interne recommandent peut-être une date postérieure à la ruine de Jérusalem en 70 après J.-C. La doctrine de la conflagration finale de l'univers, que l'on retrouve apparemment dans un des « Psaumes », ne semble attestée dans la littérature juive qu'à partir de la seconde moitié du premier siècle chrétien (58).

Le commentaire d'Habacuc donne aussi l'impression que les événements qui s'y trouvent racontés se passent à l'époque de la grande guerre juive. La guerre civile à laquelle il fait allusion pourrait être celle qui, après le suicide de Néron, vit l'assassinat (ou le suicide forcé) de ses trois successeurs, Galba, Othon et Vitellius, en 68 et 69 après J.-C.

Dans l'explication d'Hab., I, 16, il est question d'un sacrifice offert par les Kittîm à leurs étendards. Un passage de la Guerre Juive de Josèphe fournit un parallèle significatif, unique dans toute son œuvre : « ...les Romains apportèrent leurs enseignes dans l'enceinte sacrée (du Temple de Jérusalem) et les dressèrent contre la porte de l'Orient ; sur la place même, ils offrirent des sacrifices en leur honneur et parmi d'immenses acclamations saluèrent Titus du nom d'imperator » (59).

Cette date relativement récente (fin du premier siècle après J.-C. ou première moitié du second siècle) est proposée ici à titre de pure hypothèse de travail. Elle ne peut que paraître fort exagérée à des exégètes comme MM. Driver (60), Zeitlin (61), Weis (62), lesquels, pour des motifs philologiques, placent les Manuscrits de Qumrân à une période beaucoup plus tardive, au VII[e] ou VIII[e] siècle, voire au temps des Croisades. On n'a pas encore donné de réfutation valable de leurs arguments.

Redisons-le : le problème des Manuscrits du désert de Juda reste ouvert.

Louvain. G. LAMBERT, S. J. et G. VERMÈS, Prêtre de N.D. de Sion.

---

(57) *Theologische Literaturzeitung*, septembre 1950, col. 537-542.
(58) *Cahiers Sioniens*, septembre 1950, p. 195-98.
(59) *Bel. Jud.*, VI, 316 = VI, VI, 1 ; édit. Reinach — Ce texte est signalé aussi par M. R. Goossens, dans *La Nouvelle Clio*, déc. 1950, p. 648 et 668.
(60) *The Jewish Quarterly Review*, XL, 1950, p. 359-72.
(61) *J.Q.R.*, XLI, 1950, p. 1-58 et 251-75.
(62) *J.Q.R.*, XLI, 1950, p. 125-54.

L'ÉTAT D'ÂME DEMANDÉ PAR SAINT IGNACE AU RETRAITANT QUI COMMENCE LES EXERCICES

Une étude approfondie des Exercices spirituels et des Directoires, qui viennent de saint Ignace lui-même, surprend par la hauteur des exigences que le saint propose au retraitant au début de la retraite, et par la façon dont elles sont présentées. Nous les préciserons dans la deuxième partie de notre exposé. Dans la première partie, nous jetterons un regard sur le développement spirituel du saint, dont les expériences personnelles ont dicté ces exigences.

I

1. Après sa blessure de Pampelune, Ignace fut conduit au château de Loyola. De nombreuses et sanglantes opérations (carnecería) altérèrent de plus en plus son état. « Enfin, Dieu lui accorda de nouveau la santé, il se sentit guéri, mais ne pouvait pas encore se tenir sur sa jambe, et à cause de cela était obligé de rester au lit... Il demanda des livres pour passer le temps » (1). — Dieu le sortait du monde et le conduisait dans la solitude. Il devait avoir peu de visites car il désirait des livres « pour passer le temps ». Cependant, dans cette solitude, l'esprit restait éveillé, actif, capable d'observer l'activité de l'âme et des sens, « car le blessé se sentait guéri (sano) ».

2. Ignace demanda des histoires de chevalerie. Comme il ne s'en trouvait point au château, « on lui donna une vie du Christ et des vies des saints » (2). — Dans cette solitude, Dieu lui remplit l'esprit de la vie du Christ et de celle des saints.

3. « En les lisant, il réfléchissait longtemps sur ce qu'il venait de lire » ; « il se proposait toujours des devoirs durs et difficiles, et chaque fois qu'il prenait une telle résolution, il croyait sentir en lui la facilité de la traduire en acte » (3). — Le bon esprit des règles du discernement, s'aidant de la lecture, « guide et conseille » (4).

4. Les devoirs qu'il se proposait étaient « durs et difficiles », œuvres des saints : « Saint Dominique l'a fait, je dois alors aussi le faire ; saint François l'a fait, je le ferai aussi » (5). — Le bon esprit ouvre l'âme à la générosité.

5. « Cessait-il de lire (la vie du Christ ou celle des saints), ses pensées se dirigeaient parfois... vers les choses du monde, celles qui l'occupaient auparavant » (6), « et il s'arrêtait un certain temps à ces pensées » (7). — Voilà, opposée à l'œuvre du bon esprit, l'œuvre contraire du « mauvais esprit » !

6. Ces deux sortes de pensées agissaient différemment. Il le remarqua immédiatement, « mais n'y fit pas attention et ne réfléchit pas sur cette différence ». La source de ces deux sortes de pensées, leurs inspirateurs invisibles lui res-

---

(1) *Acta P. Ignatii*, n. 5, *Mon. Ignatiana* (cit. : *M.I.*), IV, 1 (Madrid, 1904), pp. 39-40 ; *Fontes narrativi de S. Ign. de Loyola*, I (Rome, 1943) (cit. : *Fontes*), pp. 368-370.

(2) *Ibid.*, *M.I.*, IV, 1, p. 40 ; *Fontes*, p. 370.

(3) *Acta*, n. 7, *M.I.*, IV, 1, p. 41 ; *Fontes*, p. 372.

(4) *Règles de discernement*, I, 5, n. 318, *M.I.*, II (Madrid, 1919), pp. 516-518. Les textes des Exercices sont cités dans la traduction française publiée par P. Doncoeur aux éditions de l'*Orante* (Paris, 1939).

(5) *Acta*, n. 7, *M.I.*, IV, 1, p. 41 ; *Fontes*, p. 372.

(6) *Acta*, n. 6, *M.I.*, IV, 1, p. 40 ; *Fontes*, p. 370.

(7) *Acta*, n. 7, *M.I.*, IV, 1, p. 41 ; *Fontes*, p. 372.

taient encore inconnus. Aussi s'était-il donné cette règle de conduite : « il demeurait dans la pensée qui l'occupait à l'instant — qu'elle le dirigeât vers les actes héroïques du monde... ou à des œuvres au service de Dieu... jusqu'à ce qu'il fût fatigué de la pensée, la chassât, et dirigeât son attention sur autre chose » (8).

7. « Un jour cependant ses yeux s'ouvrirent. Il commença à s'étonner de cette différence et à réfléchir... Il discerna petit à petit entre les deux esprits qui l'agitaient, l'esprit de Satan et l'esprit de Dieu » (9). — Ainsi reconnut-il ceux qui inspiraient ses pensées, et le combat qu'ils menaient dans son âme.

8. Il connaissait maintenant son devoir : il ne restait plus « dans la pensée qui l'occupait sur le moment », mais « entretenait en lui (tenía) les bons désirs » (10). Comment ? « Ne s'occupant pas d'autres choses, il continuait sa lecture et restait fidèle à ses résolutions Ses conversations avec les gens de la maison ne portaient plus que sur des choses divines... » Il fit un résumé des livres qu'il lisait. « Il employait son temps partie en écrivant, partie en lisant » (11). Il s'agissait pour lui de rester toute la journée sous l'influence du bon esprit, de le suivre, de donner toute liberté à sa puissance, de repousser tout ce qui pouvait être une occasion pour le « mauvais esprit ». La journée du saint n'est plus que : lire, écrire, prier, parler des choses divines.

9. « Garder le bon esprit » signifie aussi pour lui mortifier la nature désordonnée qui pourrait gêner le contact avec Dieu : « Peu à peu, les mauvaises pensées disparaissent » (12). Plus tard, en pleine santé, il voudra se mortifier intensivement par des moyens extérieurs : « Il désirait les macérations et les jeûnes avec l'ardeur qu'y apporte habituellement tout cœur généreux enflammé de l'amour de Dieu » (13). — L'abnégation était pour lui une libération de l'âme qui la préparait à l'action de Dieu.

Dieu répondit à ses efforts par une intervention spéciale : Après une vision, une nuit, « de Notre-Dame et de l'Enfant Jésus », « il demeura dans un tel dégoût de toute sa vie passée et principalement des désirs charnels, qu'il lui sembla que toutes les images imprimées auparavant dans son âme en étaient effacées » (14).

10. La connaissance de la différence entre l'action intérieure de l'esprit de Dieu et de l'esprit de Satan « fut sa première expérience des choses spirituelles... Lorsqu'il eut, de cette manière, tiré de ses lectures de grandes lumières spirituelles, il commença à réfléchir sérieusement sur la vie passée » (15). — Connaissant les actions différentes des esprits, il trouva le moyen de régler sa vie selon la volonté de Dieu, de se décider à vivre pour Dieu. Il pourrait maintenant se donner à son œuvre : Dieu dans la vie !

11. Le but est grand : « il désirait vivement imiter les saints » (16), « faire la même chose qu'eux et plus encore (aun más) » (17) « pour la gloire de Dieu » (18). — Faire de grandes choses pour Dieu, pour sa gloire, comme les saints, et même plus — magis !

12. Il ne savait pas encore ce que ce but renfermait en réalité, « parce qu'il ignorait tout de la vie intérieure » (19). Mais il savait qu'il ne pouvait l'attein-

(8) *Acta*, nn. 8. 7, *M.I.*, IV, 1, p. 41 ; *Fontes*, p. 372.
(9) *Acta*, n. 8, *M.I.*, IV, 1, p. 41 ; *Fontes*, pp. 372-374.
(10) *Acta*, n. 10, *M.I.*, IV, 1, p. 42 : *Fontes*, p. 374.
(11) *Acta*, n. 11, *M.I.*, IV, 1, pp. 42-43 ; *Fontes*, p. 376.
(12) *Acta*, n. 10, *M.I.*, IV, 1, p. 42 ; *Fontes*, p. 374.
(13) *Acta*, n. 9, *M.I.*, IV, 1, p. 42 : *Fontes*, ibid.
(14) *Acta*, n. 10, *M.I.*, IV, 1, p. 42 ; *Fontes*, pp. 374-376.
(15) *Acta*, n. 9, *M.I.*, IV, 1, p. 42 ; *Fontes*, p. 374.
(16) *Ibid.*
(17) *Acta*, n. 14, *M.I.*, IV, 1, p. 45 ; *Fontes*, p. 382.
(18) *Ibid.*
(19) *Ibid.*

dre que « par la grâce de Dieu » : « il se promit de le faire avec la grâce de Dieu (con la gracia de Dios), comme les saints l'ont fait » (20). — *Dieu* doit réaliser le but, — l'âme doit s'abandonner à son « bon esprit », à sa grâce.

13. C'est seulement par la grâce qu'il sera capable « de servir Notre-Seigneur » (21). Ce service sera en même temps union à Dieu. La grâce, qui le pousse au service de Dieu, l'enflamme déjà d'amour, d'un amour qui va vers l'union : « Il conçut un ardent désir de faire de grandes choses *par amour pour Dieu* » (22) ; amour qui se réalisa toujours plus dans ses journées : « Il continua son chemin vers Montserrat, en pensant, *comme il le faisait ordinairement*, aux grandes actions qu'il voulait accomplir par *amour* pour Dieu » (23). — Son service pour Dieu sera dans l'avenir toujours plus amour et union à Dieu.

Voilà comment Ignace « continua sa route vers Montserrat », puis vers Manrèse pour sa retraite. Son état d'âme peut se décrire ainsi : il voit clairement dans son âme la différence entre l'action de Satan et celle de Dieu, et ne veut suivre que l'influence du « bon esprit ». Par la mortification de la nature désordonnée il veut libérer son âme pour l'action du « bon esprit ». Il a besoin de lui, car c'est seulement par son aide, par sa grâce qu'il pourra réaliser son but généreux : servir le Seigneur par amour, comme les saints, — et même plus.

II

Que les Exercices soient écrits d'après « ce qu'il a observé dans son âme », que « le changement de disposition et de pensées qu'il sentit en lui autrefois à Loyola » ait contribué à leur composition, saint Ignace en témoigne lui-même (24). Ces expériences de Loyola, expériences concrètes d'un retraitant qui commence une « grande retraite », comment vont-elles se traduire dans le texte ?

1. Dans la première annotation, l'essence même des Exercices est ainsi définie : « On appelle Exercices spirituels toute méthode pour préparer et disposer l'âme,... à chercher et trouver la volonté divine pour orienter sa vie en vue du salut de l'âme » (25). Le dernier but de la retraite est alors de : « chercher et trouver la volonté de Dieu », ou bien, comme il le dit ailleurs de : « s'approcher du Créateur et Seigneur, et de l'atteindre (se acercar y llegar a su Criador y Señor) » (26), « car le propre du Créateur est d'entrer dans l'âme... et d'y exciter des mouvements qui l'attirent toute à l'amour de Sa Divine Majesté (entrar en ella, trayéndola toda en amor de la su divina Maiestad) » (27). « Le Créateur et Seigneur lui-même se communique à l'âme qui se donne à lui (a la su ánima devota), l'embrassant dans son amour et louange (abraçándola en su amor y alabanza) » (28). Trouver la volonté de Dieu, servir cette volonté, c'est en même temps « atteindre le Créateur et Seigneur lui-même », le recevoir dans l'âme, s'unir avec lui dans l'amour. Service de Dieu dans une union d'amour avec lui ! Et en effet c'est seulement dans une « réforme personnelle » de vie que Dieu sera trouvé. Et cette découverte de Dieu, c'est en même temps le « salut de l'âme ».

---

(20) *Acta*, n. 9, *M.I.*, IV, 1, p. 42 ; *Fontes*, p. 374.
(21) *Acta*, n. 11, *M.I.*, IV, 1, p. 43 ; *Fontes*, p. 376.
(22) *Acta*, n. 14, *M.I.*, IV, 1, p. 45 ; *Fontes*, p. 382.
(23) *Acta*, n. 17, *M.I.*, IV, 1, p. 46 ; *Fontes*, p. 386.
(24) *Acta*, n. 99, *M.I.*, IV, 1, p. 97 ; *Fontes*, pp. 502-504.
(25) *Exercices*, Annot. 1, n. 1, *M.I.*, II, p. 224.
(26) *Exercices*, Annot. 20, n. 20, *M.I.*, II, p. 248.
(27) *Règles de discernement*, II, 2, n. 330, *M.I.*, II, p. 528.
(28) *Exercices*, Annot. 15, n. 15, *M.I.*, II, pp. 236-238.

La réalisation de ce dernier but commence déjà dans les Exercices. Saint Ignace parle dès le temps de la retraite de « trouver la volonté de Dieu », « d'atteindre le Créateur et Seigneur » et de « la communication du Seigneur et Maître à l'âme » : « plus l'âme se trouve seule et délivrée, mieux elle se dispose à approcher de son Créateur et Seigneur et à l'atteindre » (29). Pendant ces Exercices spirituels il est plus sage et bien meilleur de rechercher la volonté divine, en sorte que le Créateur et Seigneur lui-même se communique à l'âme qui se donne à lui » (30). Le dernier but de la vie est en même temps le dernier but de la retraite.

2. D'après le texte ci-dessus, « trouver » et « atteindre » Dieu dans la retraite sont moins un gain positif des forces humaines qu'une « communication » de Dieu, « une action du Créateur et Seigneur dans sa créature » (31) : Dieu seul peut se donner à l'âme par la grâce. Les Exercices spirituels de l'homme, — sa part active pendant la retraite — ne sont que « manières de préparer et disposer l'âme (modo de preparar y disponer el ánima) » (32). L'action principale de la retraite consiste en ce que « le Créateur et Seigneur se communique lui-même à l'âme qui se donne à lui, l'embrassant dans son amour et louange, et la préparant par la voie où ensuite elle le pourra mieux servir » (33).

« *Le Créateur lui-même* » se communique : d'où le respect sacré qui doit accompagner l'action essentielle de Dieu dans l'âme, non seulement du côté du retraitant, mais aussi du côté du directeur : « Ainsi que le directeur ne se tourne et ne s'incline ni vers un parti ni vers un autre, mais que, entre les deux, il se tienne comme une balance et laisse le Créateur traiter directement (immediate obrar) avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (34).

Le Créateur se communique « à *son* âme » (a la *su* ánima) soumise : L'âme est *sienne*, il l'aime, « il l'embrasse », il recherche son amour. L'action essentielle de la retraite est une action d'amour.

Il « l'embrasse (pour l'attirer) dans son amour et sa louange ». Cet amour qui sollicite l'amour, cherche à placer l'âme dans sa ligne de conduite essentielle, la voie de l'amour de la louange de Dieu.

« Il la prépare par la voie où ensuite elle le pourra mieux servir. Le Créateur ne se contente pas de donner à l'âme une ligne de conduite générale, mais il l'aide à réaliser sa volonté dans la vie concrète : il dirige, règle, renouvelle, *fortifie dans tous les détails* : le Maître fait tout cela.

Nous comprenons alors la recommandation de saint Ignace dans le Directoire : « On peut aussi faire remarquer au retraitant qu'il gagnera des fruits d'autant plus grands, qu'il demeurera plus abandonné entre les mains du Seigneur (quanto más resignado estuviere en las manos del Señor), afin qu'il agisse avec lui selon son bon plaisir, selon cette parole : Fili mi, praebe mihi cor tuum, et implebo illud » (35).

3. Dans une lettre du 20 septembre 1548 à François de Borgia, saint Ignace écrit : « *Le Seigneur se communique en faisant pleuvoir ses grâces divines...* Je pense à ces grâces... qui sont un don libéral de celui de qui découle tout bien : par ex. foi vivante, espérance, charité, joie, paix spirituelle, larmes, consolation intérieure, touche divine, illumination... » (36). Le Seigneur se communique par ce que saint Ignace nomme dans les Exercices « la consolation

(29) *Exerc.*, Annot. 20, n. 20; *M.I.*, II, p. 248.
(30) *Exerc.*, Annot. 15, n. 15, *M.I.*, II, pp. 236-238.
(31) *Exerc.*, Annot. 16, n. 16, *M.I.*, II, p. 238.
(32) *Exerc.*, Annot. 1, n. 1, *M.I.*, II, p. 224.
(33) *Exerc.*, Annot. 15, n. 15, *M.I.*, II, pp. 236-238.
(34) *Ibid.*
(35) *Direct. Ign. dict.*, *M.I.*, II, p. 790.
(36) *Lettres*, n. 466, *M.I.*, I, 2 (Madrid, 1904), p. 236.

spirituelle » (37). Mais il ne faudrait pas en conclure que Dieu n'agisse par ses grâces qu'au temps de la consolation; dans la désolation aussi l'homme conserve « le secours divin », « la grâce suffisante pour son salut éternel » (38). Mais quand il ne nous reste que la grâce suffisante, « toutes nos pensées, nos paroles et nos actions sont limitées, divisées et froides » (39); il nous faut alors pour notre conduite recourir à la lumière et à la force que nous avait données la « consolation précédente » (40).

Si le Seigneur se communique dans « la consolation spirituelle » — et c'est l'événement essentiel de la retraite —, il est alors d'une grande importance de distinguer clairement, dès le début de la retraite, la consolation, action de Dieu, de la désolation, action du « mauvais esprit ». C'est seulement quand le retraitant distingue l'action du Seigneur, la reconnaît, qu'il peut « s'abandonner entre les mains du Seigneur pour agir selon son bon plaisir ».

Ainsi comprenons-nous cette recommandation pressante de saint Ignace dans le Directoire qu'il écrivit de sa main : le directeur de la retraite « doit souvent expliquer ce qu'est la consolation (declarar mucho) » (41), et plus loin il insiste encore : « on doit bien expliquer ce qu'est la consolation » (42), et cette explication ne doit pas rester générale mais « examiner toutes les sortes de consolation (vendo por todos sus miembros) : paix intérieure, joie spirituelle, espérance, amour, larmes et élévations de l'esprit » (43). Et dans la désolation le Directeur agira de la même façon.

4. L'âme ne peut trouver Dieu sans entraves, Dieu ne peut se donner sans entraves à l'âme qu'après éloignement de ses inclinations désordonnées : « On appelle Exercices spirituels toute méthode pour préparer et disposer l'âme, d'abord à se dépouiller de toutes les affections désordonnées et, *après qu'on les aura supprimées* (despues de quitadas), à chercher et trouver la volonté divine » (44). « Pour que le Créateur et Seigneur puisse agir en sa créature plus sûrement, si par hasard cette âme avait une affection et une inclination déréglées à une chose, il est très bon qu'elle réagisse et se porte de toute son énergie au contraire de ce qui attire sa complaisance mauvaise » (45). Dieu ne peut se communiquer à l'âme et la conduire sur *son* chemin que si celle-ci ne s'éloigne pas toujours de sa direction divine par ses inclinations désordonnées.

L'âme s'efforce *« de toute son énergie »* d'éloigner ses mauvaises inclinations : d'où introduction à l'examen particulier et général de la conscience, à la confession générale et à la communion. Voici ce que nous dit sur l'examen particulier le Directoire dicté par saint Ignace : « Avant de semer la bonne semence, il faut arracher d'abord les plantes nuisibles et les épines ». Puis « il est à remarquer qu'il est mieux de faire faire cet examen particulier au retraitant dès le début de la retraite (quando uviere commençado los exercicios), pour que par ce moyen il extirpe tout et n'admette rien de ce qui pourrait l'empêcher de faire une bonne retraite » (46).

D'où la recommandation suivante de saint Ignace dans son Directoire : Il ne faut donner ces exercices qu'à celui « qui ne tient pas trop passionnément à une chose, parce que ce sera dur de le déterminer à se placer dans

(37) *Règ. de discern.*, I, 3, n. 316, *M.I.*, II, p. 514.
(38) *Règ. de discern.*, I, 7, n. 320, *M.I.*, II, p. 518.
(39) *Lettres*, n. 166, *M.I.*, I, 2, p. 236.
(40) *Règ. de discern.*, I, 5, n. 318, *M.I.*, II, pp. 516-518.
(41) *Direct. Ign. autogr.*, *M.I.*, II, p. 780.
(42) *Ibid.*, p. 781.
(43) *Ibid.*, p. 780.
(44) *Exerc.*, Annot. 1, n. 1, *M.I.*, II, p. 224.
(45) *Exerc.*, Annot. 16, n. 16, *M.I.*, II, p. 238.
(46) *Direct. Ign. dict.*, *M.I.*, II, p. 793.

l'indifférence devant Dieu ». On pourrait aider un tel homme d'une autre manière, lui proposer d'autres efforts, mais « ne pas lui donner les Exercices » (47).

Saint Ignace connaissait trop bien l'âme humaine pour demander que celui-là seul qui aurait parfaitement extirpé toutes ses inclinations, avec leurs racines les plus profondes, fasse les Exercices. Mais ce qu'il veut très certainement, c'est un homme libéré de ces manifestations extérieures des passions qui pourraient troubler la tranquillité intérieure et gêner l'action divine.

5. Pour disposer son âme à l'action divine, le retraitant doit se montrer généreux et libéral envers Dieu et s'abandonner sans retenue à l'action de l'amour divin : « Le retraitant gagne beaucoup à entreprendre ces Exercices d'un cœur large et avec générosité envers son Créateur et Seigneur, lui offrant tout son vouloir et toute sa liberté, afin que Sa Divine Majesté se serve de ce qu'il est et de tout ce qu'il a, selon sa très sainte volonté » (48).

Afin de ne pas gêner l'action essentielle de la retraite, l'action divine, le retraitant doit s'efforcer de rester dans la solitude : « Plus notre âme se trouve seule et délivrée, mieux elle se dispose à approcher de son Créateur et Seigneur et à l'atteindre; et plus elle l'atteint, plus elle se prépare à recueillir les grâces et les dons de sa Divine et Suprême Bonté » (49).

* * *

Dès le début de la retraite saint Ignace demande donc à son retraitant une compréhension vivante de l'essentiel des Exercices qui est : communication avec Dieu et ouverture de l'âme à son action pour une réforme de la vie quotidienne. Dieu seul, avec la coopération du retraitant, peut produire comme fruit de la retraite cet engagement pour Dieu qui toujours se réalisera en service de Dieu par amour pour lui et en union avec lui. Dieu se communique dans la « consolation spirituelle ». Dès le début de la retraite le retraitant doit pouvoir la discerner le mieux possible. Les inclinations désordonnées gênent l'action divine, elles doivent donc être éloignées autant que faire se peut, ou du moins calmées dès le début de la retraite avec l'aide des deux examens de conscience. La solitude, la générosité, l'abandon à l'action divine doivent faciliter la communication de Dieu, et permettre à son action « un plein rendement ».

Il est vrai qu'une connaissance profonde des grâces que demande l'engagement d'une vie au service de Dieu, un tact fin dans le discernement des esprits, une libération réelle des désordres intérieurs, un abandon généreux à l'action divine, sont des attitudes que l'on semblerait, à première vue, plus en droit d'attendre du retraitant à la fin qu'au début de la retraite. Dans une certaine mesure cependant, on peut demander à chaque retraitant cet état d'âme dès le début et à différents degrés suivant le stade d'évolution de sa vie intérieure.

Il est également vrai que saint Ignace, dans ses Exercices et ses Directoires, pensa avant tout à la retraite de trente jours. Cependant, l'ébauche de l'attitude intérieure du retraitant est *essentielle* à toute retraite. Sans elle, une résolution de vivre pour Dieu, son approfondissement dans le sens des Exercices est simplement impossible. Aussi doit-on aspirer, par tous les moyens possibles à cette attitude, aussi bien dans la grande retraite que dans une retraite plus courte. Alors seulement les Exercices resteront ignatiens et garderont leur grande fécondité.

Rome. Karel TRUHLAR, S. I.

---

(47) *Ibid.*, p. 786.
(48) *Exerc.*, Annot. 5, n. 5, *M.I.*, II, p. 228
(49) *Exerc.*, Annot. 20, n. 20, *M.I.*, II, p. 248.

LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE DANS LE CONTEXTE ÉVANGÉLIQUE

Que le Christ ait choisi, comme chef de l'Eglise, l'apôtre qui après Judas se montra le plus faible et le plus humain, s'agit-il là seulement d'une douloureuse coïncidence, ou au contraire peut-on en dégager une leçon importante ? Est-il possible de montrer cet enseignement inscrit déjà dans les textes évangéliques sans aucunement les solliciter ? Voilà les questions auxquelles nous voudrions répondre sommairement.

Il nous semble en effet que bien des objections soulevées par la critique protestante au sujet de l'authenticité du « Tu es Petrus » tomberaient d'elles-mêmes si nous parvenions à démontrer notamment que, loin d'être appuyée sur des passages isolés, l'institution de la primauté a retenu toute l'attention des évangélistes, comme l'un des enseignements les plus paradoxaux et les plus typiques à la fois du message chrétien.

Les critiques catholiques soulignent à juste titre l'importance du parallélisme qu'offrent les trois grands textes classiques de Matthieu, XVI (*Tu es Petrus*), Luc, XXII (*...confirma fratres tuos*) et Jean, XXI (*Pasce agnos meos*), quant à la volonté du Christ de conférer à Pierre la primauté. En réalité, il nous semble que ces textes imposent un second parallélisme dont l'importance n'est pas toujours soulignée comme elle le mériterait. Je veux parler de l'antithèse de la grandeur du rôle que Pierre aura à jouer dans l'Eglise et de la difficulté singulière qui fut la sienne à entrer dans les visées du Maître.

Sans doute, les textes de Luc et Jean y font-ils allusion si clairement, qu'il est impossible aux critiques de ne pas la souligner. Aussi, nous bornerons-nous, quant à ces deux évangélistes, à rappeler brièvement le commentaire habituel.

Le texte de Luc est peut-être le plus lumineux, car l'antithèse se trouve exprimée dans une phrase unique : « J'ai prié, dit le Christ, pour que, dans l'épreuve qui va passer les Douze au crible, la foi de Pierre ne défaille point. A lui, une fois converti, de raffermir ses frères. » L'insistance du Christ sur la faiblesse de Pierre, que suppose sa conversion postérieure, est si nette, que l'apôtre réagit aussitôt : « Seigneur, je suis prêt à aller avec Vous en prison et à la mort ». Et c'est toujours dans le même sens que le Maître insiste : « Je te le dis, Pierre, le coq ne chantera pas aujourd'hui, que tu n'aies nié trois fois me connaître ». Notons que si l'accent de ce passage porte à l'évidence sur la faiblesse de Pierre, il comporte une mention très claire de la primauté. Si affligeant qu'il soit pour le Christ de prévoir pareil reniement, si stupéfiante que la prédiction apparaisse aux assistants, il n'est pas question de priver Pierre de son rôle providentiel. Au contraire, il semble que ce soit pour dissiper toute équivoque à ce sujet que le Maître se résout à faire la terrible révélation.

Même évidence dans le texte où saint Jean narre la collation de la primauté. Tous les critiques relèvent en effet dans la triple exigence d'amour le rappel par trop clair du triple reniement, au point, note l'évangéliste, que Pierre fut contristé.

Ce double parallélisme mérite déjà réflexion, si l'on songe qu'il s'agit de deux auteurs rapportant des événements différents. Si Luc parle au premier chef de la faiblesse de Pierre, si Jean au contraire narre l'événement décisif de son orientation, il semble que la mention de la grandeur appelle irrésistiblement celle de sa faiblesse et inversement.

Or si l'on passe au chapitre XVI de S. Matthieu, il nous semble que cette conclusion s'impose cette fois d'une manière décisive. A le lire dans son ensemble, ce chapitre apparaît en effet presque dramatique par l'antithèse violente qui, à quelques versets de distance, présente Pierre sous deux jours opposés. C'est à ce même Simon qu'il est annoncé, au verset 18, qu'il sera la pierre d'angle du royaume et, au verset 23, qu'il est une pierre de scandale. Que s'est-il passé dans l'intervalle ? Après la proclamation de Pierre qui reconnaît à Jésus sa double qualité de Messie et de Fils de Dieu, après la réponse du Christ qui annonce le royaume qui dominera la mort et dont l'apôtre sera la pierre fondamentale, le Seigneur se plaît à insister sur le caractère paradoxal de ce règne nouveau qui n'aura rien de commun avec les vues optimistes et naïves du messianisme juif. Il commence donc à découvrir à ses apôtres la nécessité de sa passion et de sa mort, résultant de l'hostilité du peuple élu et de ses chefs.

Si l'on doutait de l'importance et de l'opportunité de cet enseignement du Christ, il suffirait de considérer la réaction de Pierre, si expressive du préjugé judaïque : « A Dieu ne plaise, Seigneur, s'écrie-t-il, cela ne vous arrivera pas ! » Et Jésus se retournant lui dit : « Retire-toi de moi, Satan, tu m'es une pierre de scandale, car tu n'as pas l'intelligence des choses de Dieu ; tu n'as que des pensées humaines ». Le parallélisme est frappant avec le verset 17 : « Tu es heureux Simon, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père qui est dans les cieux. Et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise ». Comment ne souligne-t-on pas davantage l'importance de ce parallélisme inattendu pour établir l'authenticité des premiers versets ?

Mais qui ne voit que celui-ci acquiert toute sa valeur si on met Matthieu en présence de Luc et de Jean ? Voici en effet, en une occasion toute différente encore, la lumière du récit évangélique projetée sur la personne de Pierre, et, pour la troisième fois, la même antithèse présente l'apôtre destiné à la charge capitale de l'Eglise, comme spécialement fermé à l'esprit chrétien.

Tout se passe comme si, aux yeux des évangélistes et donc des autres apôtres, il y avait eu un véritable cas Simon-Pierre, on oserait dire un mystère qu'ils ne comprennent qu'à demi, mais dont ils s'obstinent à répéter, à cause de l'insistance du Maître, les deux termes complémentaires et antithétiques. Chaque fois qu'ils reviennent expressément sur son cas, ils retrouvent dès lors les deux aspects d'une destinée exceptionnelle à laquelle ni son tempérament, ni surtout sa vertu ne le préparaient. La convergence de leurs récits traduit à l'évidence la catéchèse orale primitive. Nous retrouvons ainsi la preuve souvent soulignée par les apologistes de l'objectivité de la mission de saint Pierre, mais nous avons tenu à montrer tout ce que la seconde partie du chapitre XVI de saint Matthieu ajoute à cet argument.

Pourtant l'objet principal de cette étude était d'attirer l'attention sur la leçon à la fois dogmatique et ascétique qui se dégage du cas Simon-Pierre, tel qu'il nous est présenté par la tradition évangélique. On sait notamment l'importance toute spéciale du contexte chez saint Matthieu, puisque cet évangéliste a l'habitude de grouper divers événements ou différents discours dans le but de faire ressortir telle ou telle vérité.

Remarquons donc que, mettant bout à bout les trois récits évangéliques dans l'ordre chronologique (Matthieu, Luc et Jean), nous sommes en présence d'une histoire parfaitement cohérente, presque complète ou du moins à laquelle n'échappe aucun élément essentiel.

Le récit de Matthieu ne nous relate pas seulement les visées providentielles sur Simon ainsi que les grâces surnaturelles toutes spéciales dont il est l'objet, mais aussi le messianisme strictement terrestre qui le rend incapable

d'exercer pour le moment son autorité. Saint Jean au contraire nous montre l'aboutissement de son évolution. Cette fois, le mandat lui est confié et il est formel : le Christ ressuscité lui délègue le pouvoir plénier que, par l'Incarnation et la Passion, Il s'est acquis sur l'humanité : « Sois le Pasteur de mes brebis ».

Qu'est-ce donc qui l'a rendu capable enfin d'assumer cette autorité ? Jean le fait clairement saisir par l'allusion transparente au triple reniement. Quant au récit de Luc, ne laissait-il pas entendre que la faute de l'apôtre serait une étape décisive de son évolution ? S'il était indispensable pour exercer l'autorité suprême que Pierre se dépouille de tout messianisme terrestre, tôt ou tard pareille crise devait se produire. Saint Matthieu ne le faisait-il pas déjà pressentir ? Si la prédiction des souffrances du Maître déchaînait chez Pierre la révolte, comment les humiliations de la passion ne l'auraient-elles pas ébranlé au point de l'amener au reniement ?

Sans vouloir réduire la portée de ce drame, il nous semble qu'il apparaît comme la conséquence d'une infirmité plus grave chez Pierre et qui le rend radicalement incapable d'exercer l'autorité sur l'Eglise : c'est son sens étroitement judaïque qui le fait rêver bel et bien d'un royaume terrestre dans lequel il trouvait tout normal d'occuper la première place. Effectivement, c'est juste avant la prédiction du reniement que saint Luc nous fait assister, au cours de la dernière Cène, à la querelle des apôtres qui se disputent la première place du royaume.

Comment imaginer l'autorité aux mains d'un primat qui l'aurait exercée d'une manière tout humaine, risquant de déformer, dès le départ, le message évangélique ? Mais comment ne pas reconnaître le caractère divin du geste du Christ qui ne redoute pas de choisir l'apôtre le moins préparé à exercer cette tâche ? Aucun enseignement ne pourra, plus clairement qu'une telle conversion, expliquer la conception chrétienne de l'autorité.

Toute révélation évangélique comporte en effet un aspect de rénovation ou de rédemption qui nous introduit d'emblée dans le mystère chrétien. De là pour l'incroyant cette impression de paradoxe qui lui fait parler de folie, pour le croyant, au contraire, cette évidence d'au-delà sans cesse renouvelée qui le jette dans la prière. « Scandale pour les Juifs, folie pour les gentils », écrivait saint Paul qui avait bien reconnu cette réalité. Mais si ce caractère est celui du message évangélique pris dans son ensemble, pourquoi ne le retrouverions-nous pas dans chacun des éléments de celui-ci ? Comment la conception de l'autorité, notamment, pourrait-elle se soustraire à cet inéluctable renouvellement ?

Indispensable à la société des rachetés, qui ne voit que par son exercice même l'autorité offrait une prise facile à ce qu'il y a de plus humain en l'homme ? Est-il exagéré en effet de la considérer comme le point de convergence des suites du péché d'origine ? N'est-ce pas l'illustration la plus fréquente et la plus banale de cette déformation de l'âme créée à l'image de Dieu et qui en est devenue, hélas, la caricature ? Il faudrait n'avoir lui ni Tacite, ni Racine, pour ignorer que c'est le champ d'action privilégié non seulement de la « libido dominandi » dont parle saint Jean, mais aussi de la « libido sciendi » et même parfois « sentiendi ».

Qui ne voit que nous sommes en tout cas aux antipodes de l'esprit évangélique, fait de détachement et d'acceptation de ses limites ? A la témérité d'Adam qui convoite la condition divine (« eritis sicut dii », *Genèse*, III, 5), le Fils de Dieu répond en prenant la nature humaine. Le mal véritable, montre-t-il ainsi, ne réside pas en la faiblesse et l'infirmité mais dans la négation de ce qui est. Combien le messianisme de Pierre s'apparente à la faute du premier humain ! Il suffit d'assister à ses réactions spontanées pour s'en convaincre : tantôt il souhaite bannir du christianisme la perspective de la croix,

tantôt, dans sa folle présomption, il s'estime capable de voler à un combat dont il sortira martyr ou victorieux, mais toujours en héros.

Au contraire il faudra que Pierre meure à sa pseudo-grandeur pour s'éveiller enfin à la vocation dont le Seigneur lui avait fait la promesse. Cette prise de conscience de sa faiblesse, Pierre la réalisera à l'occasion du reniement. C'est la grâce qu'il devra à la Passion du Maître, mourant pour lui « dans le temps de ses infidélités » (Pascal).

Dès lors le Christ peut lui confier effectivement la primauté. Bon pasteur, il ne risque plus de se dissocier du troupeau, d'imaginer que c'est en raison de son mérite singulier que le Christ lui a confié le pouvoir. Non, l'humilité, simple saisie du réel, le fait entrer de plain pied dans la charité. En toute vérité, il peut déclarer au Christ que Lui, qui lit dans les cœurs, sait qu'il est, cette fois, capable d'amour.

Et aussitôt, comme pour prouver à Pierre qu'Il croit à sa charité, le Christ lui prédit la mort douloureuse dans laquelle il « suivra » son Maître jusqu'à s'identifier avec Lui. Il ne s'agit certes plus de la mort spectaculaire à laquelle Pierre s'offrait dans sa présomption (Luc, XXII, 33). On lui annonce, à présent, une mort véritable, qui naturellement n'inspirerait que dégoût et qu'effroi : « Lorsque tu auras vieilli, tu étendras les mains et un autre te ceindra et te portera où tu ne voudras pas » (Jean, XXI, 18). Nous reconnaissons bien là la mort dont, au chapitre XVI de saint Matthieu, le Christ parlait pour lui-même et qui avait attiré la sotte répartie : « A Dieu ne plaise, ceci ne se produira pas ». Quel chemin parcouru depuis lors et pourtant dès le premier moment, la vocation de Pierre était fixée par le Christ ! Mais il a fallu qu'il se rende compte de son indignité pour devenir digne à la fois de la primauté et de la souffrance. Il semble en effet que dans la pensée du Maître, ces deux réalités soient indissociables. Loin de constituer une garantie d'évasion de la commune condition des hommes, l'autorité évangélique se présente dans l'esprit chrétien comme une certitude de souffrance, comme l'occasion par excellence de mourir à soi-même, puisque le pasteur chrétien est tenu de donner sa vie pour ses brebis. C'est à cette condition seulement qu'il pourra échapper à la griffe de la triple concupiscence qui aurait assuré, avec sa perte, celle du troupeau qui lui est confié.

Pour qui relit à cette lumière l'épître de Pierre, comment n'être pas frappé par les résonances multiples de cette histoire personnelle, par un ton d'humilité dont la sincérité ne trompe pas, par la conscience émue de la fécondité de la rédemption du Christ dont il fut le premier bénéficiaire, enfin par le respect des pierres vivantes qui comme lui sont indispensables à l'édifice dont il est la pierre fondamentale !

On voit, en conclusion, que les textes évangéliques présentent au sujet de la destinée de Pierre un ensemble particulièrement cohérent dans lequel le texte de Matthieu s'insère parfaitement, surtout si on songe à prendre l'entièreté du chapitre. Cet enseignement revêt tous les caractères d'une catéchèse primitive qui aurait été proposée sous la forme d'un parallélisme antithétique. Son allure rendait compte de l'aspect paradoxal et mystérieux du message du Christ cherchant à purifier un messianisme spécialement dangereux lorsqu'il s'agissait de l'organisation du royaume dans sa forme terrestre, sans oublier qu'elle se prêtait à merveille au caractère de l'enseignement oral primitif, comme à la tournure d'esprit sémitique, si sensible à pareille présentation.

Abbé Jean Van Camp.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DES RITES

Décret du 9 février 1951 sur le rétablissement de la Vigile solennelle de Pâques. — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 128-129).

Tout le monde sait que le Saint-Siège vient d'apporter de grandes modifications à la structure liturgique du Samedi saint. Comme le fait remarquer le décret, dont nous donnons ci-dessous la traduction, il s'agit non d'une nouveauté, mais d'un retour à la tradition des premiers siècles. Soucieux toutefois de laisser aux fidèles le temps de s'accoutumer à ces changements, le Saint-Siège n'a cette année autorisé que des essais, moyennant la permission et sous la vigilance des Ordinaires diocésains (1). Pour que toute la chrétienté puisse profiter de ces expériences, les évêques qui donneraient ces autorisations étaient priés d'envoyer un rapport précisant le succès que cette initiative aurait obtenu auprès des fidèles.

Il est trop tôt encore pour apprécier la portée de cette réforme et pour juger de sa viabilité. Nous nous bornerons, dans ce bref aperçu, à indiquer les changements apportés aux prières et cérémonies telles qu'elles étaient jusqu'ici (2).

*
* *

Voici d'abord la traduction du document (3).

Depuis les temps les plus anciens, l'Eglise a eu coutume de célébrer avec la plus grande solennité la vigile du dimanche de Pâques, appelée par saint Augustin, « mère de toutes les saintes vigiles » (Sermon 219, P.L., XXXVIII, 1088).

La célébration de cette vigile s'accomplissait la nuit qui précède la Résurrection du Seigneur. Dans le cours des siècles et pour différents motifs, cette célébration fut anticipée, d'abord le soir du samedi, ensuite l'après-midi, puis enfin aux premières heures du matin. En même temps s'introduisaient divers changements, malheureux pour le symbolisme primitif.

De nos jours, grâce aux développements pris par les recherches sur la liturgie antique, un vif désir est né de ramener à sa splendeur première spécialement la vigile de Pâques, en la restituant à sa place originelle, la nuit qui précède le dimanche de la Résurrection. En faveur d'un rétablissement de ce genre, s'ajoute une raison spéciale d'ordre pastoral : favoriser la participation

---

(1) En Belgique, les évêques de Liège et de Tournai ont fait savoir à leurs prêtres qu'ils autoriseraient les curés qui en feraient la demande et s'engageraient à fournir le rapport désiré par Rome, à célébrer la nouvelle Vigile Pascale.

(2) Le texte nouveau devra être inséré dans la 6e édition *post typicam* du Missel, actuellement en cours d'impression au Vatican (*Ami du Clergé*, 8 mars 1951, p. 158, note 1). Il a aussi été édité par la S. Congrégation des Rites en un fascicule de 40 pages, au format 28 × 20. Prix : broché 400 lires ou 0 $ 70 ; relié toile 600 lires ou 1 $.

(3) La traduction qu'en donne la *Documentation Catholique* (n° 1091, 25 mars 1951, col. 331 et 332) nous est parvenue alors que la nôtre était déjà établie. Nous avons toutefois pu en profiter pour améliorer notre texte en quelques endroits.

des fidèles (à ces cérémonies); en effet, comme le Samedi saint n'est plus jour férié comme jadis, la grande majorité des fidèles se trouvent dans l'impossibilité d'assister le matin à l'office sacré.

C'est pourquoi, encouragés par ces motifs, bon nombre d'évêques, d'associations de fidèles et de religieux, adressèrent des suppliques au Saint-Siège, pour qu'il daigne consentir à remettre l'antique vigile pascale dans la nuit du Samedi saint au dimanche de la Résurrection.

Aussi le Souverain Pontife, le Pape Pie XII, accueillant ces prières avec faveur, traita une question de cette importance avec le soin et la sollicitude qui lui sont propres : il la confia à une Commission spéciale d'experts à charge de soumettre l'ensemble de cette question à une étude et un examen approfondis.

Enfin, sur rapport du soussigné Cardinal Pro-Préfet de la S.C. des Rites, Sa Sainteté a daigné approuver les rubriques suivantes pour la célébration nocturne de la vigile de Pâques; son instauration à titre d'expérience, facultative cette année, est laissée au prudent jugement des Ordinaires locaux. C'est pourquoi les Ordinaires locaux qui auront fait usage de cette faculté sont priés de faire rapport à la S.C. des Rites sur l'affluence et la piété des fidèles et le succès rencontré par l'instauration de la vigile pascale. En outre, il est interdit à tous les éditeurs d'imprimer ce cérémonial sans l'autorisation expresse de la S. Congrégation des Rites.

Nonobstant toutes dispositions contraires.

Le 9 février 1951.

✠ C. Card. Micara, évêque de Velletri
pro-préfet.

Rubriques à observer le Samedi saint là où on fait la Vigile pascale qui vient d'être rétablie. — (Règles fixées par la S.C. des Rites le 9 février 1951. — *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 130-137).

Donnons maintenant un aperçu sommaire des nouvelles rubriques fixées par la S. Congrégation des Rites.

OFFICE DIVIN

1° Les Ténèbres du Samedi saint qui, jusqu'à présent, s'anticipaient le vendredi soir, sont restituées au samedi matin. On suit l'ordre du Bréviaire, sauf en un point : à Laudes, après l'antienne *Christus factus est,* le psaume *Miserere* est supprimé : on termine donc directement par l'oraison propre :

Concede, quaesumus, omnipotens Deus : ut qui Filii tui resurrectionem devota exspectatione praevenimus; eiusdem resurrectionis gloriam consequamur (conclusion en silence) (4).

2° Les Petites Heures se disent en temps voulu, comme le Jeudi saint; cependant, après les psaumes, on procède comme à Laudes : suppression du *Miserere* et récitation de la même oraison suivant directement l'antienne *Christus factus est.*

3° A Vêpres, dites l'après-midi, on suit l'office du Jeudi saint, excepté sur les points suivants :

a) la première antienne est remplacée par celle-ci :

Hodie afflictus sum valde, sed cras solvam vincula mea (5).

(4) Accordez-nous, nous vous en prions, Dieu tout-puissant, à nous qui devançons dans une dévote attente la résurrection de votre Fils, d'atteindre à la gloire de sa résurrection.

(5) Aujourd'hui mon affliction est grande, mais demain je briserai mes liens (cfr ps. 115).

b) l'antienne de Magnificat est la suivante :
Principes sacerdotum et pharisaei munierunt sepulcrum, signantes lapidem, cum custodibus (6).

Les Vêpres se terminent de la même façon que les Laudes et les petites Heures : pas de *Miserere*, mais l'oraison *Concede*, directement après l'antienne *Christus factus est.*

4° Complies comme le Jeudi saint; cependant, suppression de l'antienne *Christus factus est* et du *Miserere*; on termine par l'oraison *Visita quaesumus*, dont la conclusion se dit en silence.

VIGILE PASCALE

Elle doit débuter à une heure telle que la messe puisse commencer vers minuit.

1° *Bénédiction du feu.*

La bénédiction du feu se fait à l'endroit qui permet aux fidèles d'en suivre le déroulement avec plus de facilité : devant la porte (à l'extérieur), dans l'entrée de l'église, ou à l'intérieur de celle-ci.

Des trois oraisons anciennes, on ne dit plus que la première (*Deus, qui per Filium tuum, angularem scilicet lapidem...*). Le prêtre asperge ensuite trois fois le feu nouveau en silence. Sur les braises que l'acolyte met alors dans l'encensoir, le prêtre impose l'encens en le bénissant comme de coutume, puis il encense trois fois le feu.

2° *Bénédiction du cierge pascal.*

Le feu nouveau ayant été béni, l'acolyte porte le cierge pascal au milieu et le place devant le prêtre. Au moyen d'un stylet, celui-ci y grave la figure ci-dessous de telle sorte que les deux incisions en forme de croix se situent entre les trous extrêmes préparés pour recevoir les grains d'encens. Les chiffres italiques portés sur le dessin ci-dessous indiquent à la fois l'ordre dans lequel le prêtre grave ces dessins ainsi que les paroles qu'il prononce en même temps. Les quatre grands chiffres situés entre les bras de la croix donnent le millésime de l'année courante. Voici les prières qui accompagnent ces gestes.

(1) *Christus heri et hodie*
(2) *Principium et Finis*
(3) *Alpha*
(4) *et Omega*
(5) *Ipsius sunt tempora*
(6) *et saecula*

(6) Les princes des prêtres et les pharisiens s'assurèrent du tombeau, en scellant la pierre, et y plaçant une garde (cfr Mt., XXVI, 66).

(7) *Ipsi gloria et imperium*
(8) *per universa aeternitatis saecula. Amen* (7).

Dès qu'est achevée l'incision de la croix et des autres signes, le diacre présente au prêtre les grains d'encens. Si ceux-ci ne sont pas encore bénits, le prêtre les bénit en silence d'une triple aspersion suivie d'un triple encensement. Il les fixe ensuite dans le cierge en disant :

(1) *Per sua sancta vulnera* 1
(2) *gloriosa*
(3) *custodiat* 4 2 5
(4) *et conservet nos*
(5) *Christus Dominus. Amen* (8). 3

Le diacre présente alors au célébrant un petit cierge allumé au feu nouveau; le célébrant y allume le cierge pascal en disant :

Lumen Christi gloriose resurgentis
Dissipet tenebras cordis et mentis (9).

Enfin le prêtre bénit le cierge allumé : après avoir dit *Dominus vobiscum*, il récite l'oraison *Veniat, quaesumus, omnipotens Deus, super hunc incensum...* (10).

Entre-temps, on éteint toutes les lumières dans l'église; le cierge pascal reste donc seul allumé et c'est à lui qu'on rallumera tous les autres.

3° *Procession solennelle.*

La procession s'ordonne à peu près de la même manière que jadis. Cependant :

1) le thuriféraire est seul en tête (sans l'acolyte qui, jadis, portait les grains d'encens, maintenant déjà fixés dans le cierge);
2) immédiatement après le sous-diacre portant la croix, s'avance le diacre, porteur du cierge pascal (le cierge à trois branches, n'ayant plus de raison d'être, comme on va le voir, n'existe plus);
3) ensuite vient le célébrant;
4) enfin le reste du clergé selon son rang, puis les fidèles, tous munis d'un cierge.

Les trois *Lumen Christi* se chantent comme d'habitude; mais, pour ce faire, le diacre, qui élève en même temps le cierge pascal, reste debout; tous répondent *Deo gratias* en fléchissant le genou dans la direction du Cierge.

Au premier *Lumen Christi*, le célébrant allume son propre cierge au cierge pascal. Au second, ce sont les autres membres du clergé qui y allument le leur. Au troisième enfin, c'est au tour de l'assistance de faire de même. En même temps, on allume les lumières de l'église.

---

(7) Le Christ hier et aujourd'hui (*Hebr.*, XIII, 8) — Principe et Fin (*Apoc.*, I, 8 et XXII, 13) — Alpha (*ibid.*) — et Oméga (*ibid.*) — A lui sont les temps — Et les siècles (cfr *Hebr.*, I) — A lui gloire et puissance (*1 Petr.*, IV, 11; V, 11; *Apoc.*, I, 6) — Durant tous les siècles de l'éternité (cfr *ibid.* et *2 Petr.*, III, 18). Ainsi soit-il.

(8) Que par ses saintes plaies — glorieuses — nous garde — et nous conserve — le Christ Seigneur. Ainsi soit-il.

(9) Que la lumière du Christ ressuscitant glorieusement
Dissipe les ténèbres du cœur et de l'entendement.

(10) On restitue ainsi au Cierge pascal cette bénédiction, qu'une mauvaise compréhension du mot *incensum* (traduit « encens » alors qu'il signifiait « allumé ») avait fait utiliser jusqu'à ces derniers temps pour la bénédiction des grains d'encens.

A l'arrivée au chœur, le diacre place le cierge pascal sur un petit support (11) préparé à cet effet au milieu du chœur; le célébrant se rend comme de coutume à l'autel, du côté de l'Epître; le sous-diacre portant la croix se place du côté de l'Evangile (le thuriféraire se met du côté de l'Epître) (12).

Après avoir demandé comme jadis la bénédiction du célébrant, le diacre se rend au pupitre, recouvert d'un voile blanc, et placé près du cierge. Après avoir encensé le livre en la manière habituelle, il fait le tour du cierge pascal et l'encense encore une seconde fois.

Il entonne ensuite l'*Exsultet*, qu'il chante sans aucune interruption. Tous l'écoutent debout (leurs cierges allumés à la main) (13).

La fin de l'*Exsultet* a reçu une très heureuse modification. La prière pour l'Empereur est remplacée par celle-ci :

Respice etiam ad eos qui nos in potestate regunt, et ineffabili pietatis et misericordiae tuae munere, dirige cogitationes eorum ad iustitiam et pacem, ut de terrena operositate ad coelestem patriam perveniant cum omni populo tuo (14).

Après ce chant, le diacre reprend comme jadis les ornements violets, mais le célébrant garde la chape et ne prend pas le manipule.

4° *Lectures.*

Leur nombre passe de douze à quatre; on garde la première, la quatrième, la huitième et la onzième, ces trois dernières avec leur trait, toutes avec leur oraison.

Pendant que le lecteur les lit à haute voix, au milieu du chœur, devant le cierge pascal, tous sont assis à leur place, y compris le célébrant (qui ne les lit donc plus à voix basse).

Pour les oraisons, on procède comme suit : tous se lèvent, le prêtre dit *Oremus*, le diacre continue *Flectamus genua*; tous s'agenouillent et prient quelques instants en silence; ensuite le sous-diacre dit *Levate*; tous se relèvent et le célébrant récite l'oraison.

Les lectures terminées, au lieu de procéder immédiatement comme jadis à la bénédiction des fonts baptismaux, on entonne immédiatement la première partie des Litanies (15).

---

(11) *Super parvum sustentaculum.* Néanmoins les *Ephemerides Liturgicae* font remarquer avec raison qu'il doit être suffisant pour que le cierge dépasse et le pupitre et le diacre, et puisse donc être facilement aperçu de toute l'assistance (1951, Supplementum ad fasc. I, p. 24*). Ceci nous semble suggérer l'emploi d'un cierge de belle taille, comme c'est de plus en plus l'usage dans nos régions.

(12) Cette dernière remarque vient des *Ephemerides Liturgicae, l.c.* : elle nous paraît des plus plausibles, car elle adapte à la situation actuelle l'ancienne rubrique : des quatre personnes qui entouraient jadis le diacre lors du chant de l'*Exsultet* (sous-diacre, thuriféraire, porte-grains et porte-cierge triple), il n'en reste plus que deux : il est normal de supposer qu'ils se mettent de part et d'autre du cierge pascal.

(13) D'après les *Ephemerides Liturgicae, l.c.*

(14) Regardez aussi nos gouvernants, et par un bienfait de votre bonté et de votre miséricorde infinie, dirigez leurs pensées vers la justice et la paix, afin que, des labeurs de cette terre, ils parviennent avec tout votre peuple à la patrie céleste.

(15) La bénédiction de l'eau baptismale se fera dans le chœur, comme nous allons l'expliquer à l'instant. On ne conserverait l'ancienne manière de faire que si une ancienne tradition voulait, dans les églises qui possèdent un baptistère séparé de celles-ci, que la bénédiction de l'eau se fasse au baptistère lui-même.

5° *Première partie des Litanies.*

Les invocations ne sont plus redoublées : le chœur se borne à présent à répondre à chacune d'elles.

Le célébrant et ses ministres ne se prosternent plus, mais s'agenouillent de même que tous les autres assistants (16).

Pendant que se déroule le chant des Litanies, on place au milieu du chœur, devant le cierge pascal, et bien en vue des fidèles, le récipient qui contient l'eau à bénir ainsi que tout le nécessaire pour la bénédiction (17).

On interrompt le chant des Litanies avant l'invocation *Propitius esto*. C'est ici que se placent dorénavant la bénédiction de l'eau et une cérémonie toute nouvelle, la rénovation des promesses du baptême. Dans les églises qui ne possèdent pas de fonts baptismaux, on procède de suite à cette rénovation.

6° *Bénédiction de l'eau baptismale.*

On omet (sauf dans le cas signalé ci-dessus à la note 15) le Trait *Sicut cervus* et l'oraison qui s'y rattache : l'un et l'autre ont perdu leur raison d'être avec la suppression de la procession qui se rendait aux fonts baptismaux.

Pour le reste, cette bénédiction ne subit aucun autre changement.

7° *Rénovation des promesses du baptême.*

Le célébrant procède d'abord à un nouvel encensement du cierge pascal (18). Ensuite se tenant devant lui, au milieu du chœur (ou à l'ambon), il se tourne vers les fidèles et leur adresse les paroles suivantes (il peut le faire dans leur langue maternelle, si le diocèse a reçu l'autorisation d'utiliser en partie cette langue pour les cérémonies du baptême) (19).

Hac sacratissima nocte, Fratres carissimi, sancta Mater Ecclesia, recolens Domini nostri Iesu Christi mortem et sepulturam, eum redamando vigilat; et exspectans eiusdem gloriosam resurrectionem, laetabunda gaudet.

Quoniam vero, ut docet Apostolus, consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem, quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae oportet ambulare; scientes veterem hominem nostrum simul cum Christo crucifixum esse, ut ultra non serviamus peccato. Existimemus ergo nos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo, in Christo Iesu Domino nostro.

Quapropter, Fratres carissimi, quadragesimali exercitatione absoluta, sancti baptismatis promissiones renovemus, quibus olim Satanae et operibus eius, sicut et mundo, qui inimicus est Dei, abrenuntiavimus, et Deo in sancta Ecclesia catholica fideliter servire promisimus.

Itaque :

Sacerdos : *Abrenuntiatis Satanae ?*
Populus : *Abrenuntiamus.*
S. *Et omnibus operibus eius ?*

---

(16) Les *Ephemerides Liturgicae, l.c.*, p. 34*-35*, précisent qu'ils restent à leur place (devant les sièges) et ne reviennent à l'autel que juste avant de procéder à la bénédiction de l'eau baptismale.

(17) C'est-à-dire les ampoules du Saint Chrême et de l'Huile des Catéchumènes et l'essuie-mains prévu par la rubrique. Pour pouvoir commodément procéder, il nous semble que récipient et accessoires devront se trouver sur une petite table.

(18) La rubrique ne précise pas s'il en fait ou non le tour; d'après les *Ephemerides Liturgicae, l.c.*, p. 36*, il devrait le faire.

(19) C'est le cas de tous les diocèses de France et, en Belgique, du diocèse de Liège (au moins pour l'usage du français; cfr *Revue Ecclésiastique de Liège*, 36e année, n° 1, janv. 1949, p. 63).

P. *Abrenuntiamus.*
S. *Et omnibus pompis eius ?*
P. *Abrenuntiamus.*
S. *Creditis in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae ?*
P. *Credimus.*
S. *Creditis in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, natum, et passum ?*
P. *Credimus.*
S. *Creditis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, et vitam aeternam ?*
P. *Credimus.*
S. *Nunc autem una simul Deum precemur, sicut Dominus noster Iesus Christus orare nos docuit :*
P. *Pater noster...*
S. *Et Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui nos regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, quique nobis dedit remissionem peccatorum, ipse nos custodiat gratia sua in eodem Christo Iesu Domino nostro in vitam aeternam.*
P. *Amen* (20).

---

(20) En cette très sainte nuit, frères bien-aimés, notre Mère la Sainte Eglise, se rappelant la mort et la sépulture de Notre-Seigneur Jésus-Christ, veille pour lui rendre amour pour amour ; et, dans l'attente de sa glorieuse résurrection, elle se réjouit pleine d'allégresse.

Puisque donc, comme l'enseigne l'Apôtre, nous avons été mis au tombeau avec le Christ par le baptême dans sa mort, de même que le Christ est ressuscité des morts, ainsi devons-nous aussi marcher dans une vie nouvelle (*Rom.*, VI, 4) ; sachant que notre vieil homme a été crucifié avec le Christ, pour que nous ne soyons désormais plus esclaves du péché (*ibid.*, v. 6). Regardons-nous donc comme morts au péché, mais vivants pour Dieu, dans le Christ Jésus Notre-Seigneur (*ibid.*, v. 11).

C'est pourquoi, frères bien-aimés, au terme des exercices de ce carême, renouvelons les promesses du saint baptême, promesses par lesquelles nous avons jadis renoncé à Satan et à ses œuvres ainsi qu'au monde qui est l'ennemi de Dieu, tandis que nous promettions de servir fidèlement Dieu dans la Sainte Eglise Catholique. Ainsi donc :

(Le prêtre) : Renoncez-vous à Satan ?
(La foule) : Nous y renonçons.
S. : Et à toutes ses œuvres ?
P. : Nous y renonçons.
S. : Et à toutes ses séductions ?
P. : Nous y renonçons.
S. : Croyez-vous en Dieu le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre ?
P. : Nous y croyons.
S. : Croyez-vous en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, qui est né et qui a souffert pour nous ?
P. : Nous y croyons.
S. : Croyez-vous aussi au Saint-Esprit, à la Sainte Eglise Catholique, à la Communion des Saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair et à la vie éternelle ?
P. : Nous y croyons.
S. : Maintenant donc prions Dieu tous ensemble, comme Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a appris à Le prier :
P. : Notre Père...
S. : Et que le Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui nous a fait renaître par l'eau et l'Esprit Saint, et qui

8° *Fin des Litanies.*

Après la rénovation des promesses du Baptême, les deux chantres reprennent leur place à genoux au milieu du chœur et achèvent le chant des Litanies, auxquelles les assistants, à genoux à leur place, répondent comme ci-dessus.

S'il y avait des ordinations, les ordinands (et eux seuls) se prosterneraient en la manière accoutumée pendant cette seconde partie des Litanies.

Quant au célébrant et à ses ministres, ils se rendent immédiatement à la sacristie pour y revêtir les ornements blancs.

Entre-temps, on met le cierge pascal sur son chandelier, du côté de l'Evangile et l'on prépare comme de coutume l'autel pour la messe solennelle.

9° *Messe solennelle.*

Elle ne comporte que trois modifications :

On omet toutes les prières au bas de l'autel, et on procède directement à l'encensement de l'autel, de la manière habituelle.

Les Vêpres sont supprimées. Seule, l'antienne du Magnificat a été gardée comme verset de Communion.

Il n'y a pas de dernier évangile; après la bénédiction tous rentrent à la sacristie.

10° *Remarques diverses.*

Cette messe de la vigile se disant après minuit :

a) le prêtre célébrant de la messe de la vigile qui doit célébrer une messe le jour de Pâques observe les règles habituelles en cas de binage (21);

b) quant aux fidèles ils pouvaient communier le matin du Samedi saint, là où l'office ancien était maintenu, et à la messe de la vigile dans une autre église, mais non à la messe de la vigile et à la messe du jour de Pâques (22).

Signalons pour terminer que, par une faveur qui sera hautement appréciée, les prêtres, ordonnés durant la messe de la vigile, pourront célébrer leur première messe le jour de Pâques, pourvu qu'ils n'aient pas pris la purification prévue à la messe d'ordination (23).

Louvain. Léon Renwart, S. I., et Ernest Nicolay, S. I.

---

nous a accordé le pardon de nos péchés, nous garde lui-même par sa grâce dans le même Jésus-Christ Notre-Seigneur pour la vie éternelle.

P. : Ainsi soit-il.

(Inutile de rappeler que cette traduction, purement officieuse, ne peut servir à l'usage liturgique).

(21) Lui faut-il pour cela un indult de binage ? Nous sommes portés à le croire. Notons toutefois que le Pape a expressément accordé, aux prêtres qui ont la faculté de biner les jours de fête, de pouvoir, sans autre permission, user de leur indult le jour de Pâques après avoir célébré la vigile (Communication de la S.C. des Rites, parue dans l'*Osservatore Romano* des 20-21 mars 1951, p. 1).

(22) *Ibid.* (23) *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

Dom C. CHARLIER. — *La lecture chrétienne de la Bible.* Lettre-préface de son Exc. Mgr Weber. Editions de Maredsous, 1950, 20 × 14 cm., 356 p. Prix : 69 frs.

La Bible reste un livre difficile et sa lecture requiert une initiation : le fidèle doit être introduit dans le mystère de cette parole écrite de Dieu qu'est la Bible pour le croyant. Dom Charlier réussit cette tâche délicate de conduire le chrétien à l'intérieur de la Bible, en lui faisant connaître les aspects multiples et complémentaires des Livres Saints qui en conditionnent l'intelligence. Après un chapitre qui étudie le problème de la Bible tel qu'il se présente aujourd'hui au terme d'une longue évolution des études bibliques, l'auteur fait connaître, à grands traits, les livres qui composent la Bible, les langues employées, les manuscrits et la tradition textuelle, les résultats acquis par la critique textuelle. Il expose ensuite quel fut le milieu biblique, géographique et historique, dans lequel s'est formée la collection canonique des livres inspirés, dont l'interprétation exige l'application de la méthode historique qui rejoint par l'étude attentive du génie sémitique et des différents genres littéraires dont relèvent les textes, la pensée des auteurs inspirés. Mais il est une autre donnée fondamentale qui caractérise la Bible : elle a Dieu pour auteur. Dès lors il est requis de la part de l'exégète comme du simple lecteur de découvrir dans la Bible l'unique dessein de Dieu qui fait l'unité profonde de la révélation scripturaire. L'auteur expose de ce point de vue les thèmes convergents de la révélation biblique, leur transposition progressive dans son développement organique et leur transposition chrétienne dans le Christ, centre des Ecritures, que continue l'Eglise. Après avoir parlé de l'inspiration et de l'inerrance, l'auteur écarte les méprises possibles concernant le message biblique en précisant ce qu'il faut chercher dans la Bible. Puis, en des pages vigoureuses et fermes, il détermine ce que doit être l'interprétation chrétienne de la Bible, ses principes et sa méthode. Il indique enfin d'un point de vue pratique quel chemin, parfois long et austère, le chrétien devra parcourir pour acquérir la pleine intelligence, qui est spirituelle, de la Bible. Ce beau livre marque une étape dans le renouveau biblique actuel par la richesse de son contenu fortement organisé et la fraîcheur que donnent aux perspectives traditionnelles les formules suggestives de l'auteur. Cet ouvrage mérite large audience et les prêtres y trouveront un guide sûr et encourageant pour leur lecture d'Ecriture Sainte.

Ch. Matagne, S. I.

*O. WEBER. — *Grundriss der Bibelkunde.* 2e édit., Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1950, 24 × 17 cm., IV-170 p. Prix : 5,60 Mk.

Le mérite de cette introduction, principalement destinée à l'enseignement secondaire, réside dans sa netteté de ligne et son adaptation. Dans une langue claire et concise, l'auteur enseigne en brefs exposés l'essentiel de ce qu'il faut savoir pour « entendre » la parole de Dieu historiquement et religieusement : renseignements d'ordre général sur la nature de la Bible, sur le contexte his-

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

torique de l'A. et du N.T., mais surtout contenu des différents livres dont l'analyse met en relief la doctrine religieuse. L'auteur introduit à la Bible protestante et d'un point de vue protestant. C'est dire qu'on n'y trouvera rien sur les livres deutéro-canoniques. Mais on rencontrera des positions que nous ne pouvons admettre, comme par exemple la date trop tardive des évangiles. Il est étonnant de voir l'auteur, dans la note de la page 11, assigner la date du troisième siècle avant J.C. à un fragment assez considérable d'un manuscrit hébreu découvert en 1947, alors que la date de ces documents reste encore incertaine et très discutée. Ch. Matagne, S. I.

A. Bessières, S. J. — *Vie de Jésus. Son pays, son combat.* Paris, Editions Spes, 1950, 18 × 12 cm., 493 p. Prix : 450 frs franç.

Est-ce « une vie populaire de Jésus » qu'a voulu nous donner l'auteur ? — « Oui et non », assure-t-il : « une vie qu'un paysan, un ouvrier cultivés puissent lire avec plaisir », mais capable aussi d'intéresser les intellectuels qu'attire la simplicité de l'Evangile. Donc « un Papini français sans les plumes de coq et les discours, un Renan qui respecterait les faits et le catéchisme ». Car « les vies savantes » sont nombreuses, mais la foule ne les lit guère. C'est pourtant pour elle que le Christ est d'abord venu... ». Dessein très louable. Il répond au désir de beaucoup : à celui jadis exprimé au P. Bessières par ses « paroissiens bottés », dragons et cuirassiers de la Grande Guerre, et encore à celui des « écrivains catholiques » dont il reste l'aumônier. — Ce dessein, l'a-t-il réalisé ? — Ma foi, oui. Il a vu de ses yeux la Palestine. Il utilise les meilleurs travaux. Son récit ne traîne pas. Simple, vivant, évoquant d'un trait personnes et paysages, il intéresse, il ne fatigue pas. Surtout, il nous maintient en contact avec Jésus lui-même et fait jaillir la leçon toujours actuelle du message évangélique. Lisez le commentaire du Pater, vous serez ravi. A l'occasion, ces « fauves » qui désolent toujours « la jungle humaine » : « l'orgueil, l'ambition, la luxure, la cruauté » — ajoutons-y la richesse — reçoivent de rudes coups. Dès qu'il les aperçoit, l'ancien dragon bouillonne, charge, taille du sabre allégrement, mais non sans bonhomie. C'est que la vie du Christ fut « un combat », « et la nôtre n'est pas autre chose ». « Il n'y a plus de chrétien tranquille », disait Péguy. Les croisades nous ont rejoints « et nous les avons à domicile ». — Nul doute que cette Vie de Jésus n'aide ses lecteurs à mener chez eux la bonne guerre. Elle les fera penser en chrétiens et aimer davantage le Sauveur. E. Boularand, S. I.

V. Fornari. — *Della Vita di Gesu Cristo,* 2 vols. 5e édition. Turin, Società editrice internazionale, 1949, 23 × 15 cm., xxxiv-560 et xviii-744 p. Prix : 3000 lires.

La quatrième édition de cette œuvre, qui parut pour la première fois à Florence de 1869 à 1893, fut offerte au public lors du jubilé de 1930. Elle fut épuisée en quelques années. L'année sainte de 1950 donna lieu à la cinquième édition. Une introduction de dom Gaetano Fornari, moine du Mont Cassin, présente l'auteur et son œuvre de penseur et d'écrivain. Il faut la lire pour comprendre le genre tout spécial du livre. Estimer cette œuvre au point de lui faire prendre place à côté de la Cité de Dieu de saint Augustin et de la Somme théologique de saint Thomas nous paraît être une nette exagération. Il n'est que de parcourir le sommaire détaillé des chapitres pour se rendre compte que l'auteur parle à peu près de tout. Sorte d'esthétique catholique de l'univers qui trouve son foyer dans l'incarnation du Verbe, cette vaste fresque nous offre maints aperçus suggestifs. D'autres nous ont paru parfois fort discutables. Ces pages abondantes sont plus révélatrices, croyons-nous, de la pensée et de la culture de Fornari que de ce qu'on a coutume d'appeler une vie de Jésus. Mais le lecteur est charmé par la langue de ce disciple de Basilio Puoti, le sobre puriste, et son œuvre reste bienfaisante par la foi qui l'anime.
Ch. Matagne, S. I.

J. Pirot. — *Paraboles et allégories évangéliques.* La pensée de Jésus.

Les commentaires patristiques. Paris, Lethielleux, 1949, 23 × 14 cm., VIII-508 p. Prix : 750 francs franç.

L'auteur a voulu « écrire un livre facile où les hommes, quels qu'ils soient, lettrés ou non, chrétiens ou non, puissent trouver l'air pur de l'Evangile ». Il y a réussi, c'est le plus bel éloge qu'on puisse faire. Le lecteur y trouvera finement commentées les allégories et paraboles de nos quatre évangiles. Sans aucun étalage de technicité, l'auteur s'efforce de rejoindre au mieux la pensée de Jésus dont l'expression obéit au génie oriental. Le commentaire repose du reste sur une solide information exégétique. Il fait appel avec une juste sobriété aux écrits des Pères et à la littérature religieuse catholique. A la fin du volume, l'auteur expose brièvement, en quelques notes, les principes qui ont guidé son travail. Ce beau et utile volume est enrichissant. Les lecteurs soucieux de vie spirituelle y trouveront une nourriture substantielle. Tous ceux qui sont chargés du ministère de la prédication et qui désirent la vivifier par un contact direct avec l'Evangile, ne manqueront pas d'utiliser le travail de M. Pirot.

Ch. Matagne, S. I.

E. BERBUIR. — *Zeugnis für Christus.* Eine Auslegung des Johannesprologs. Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 23 × 15 cm., XII-220 p. Prix : 8,50 Mk.

Le P. Berbuir, prisonnier de guerre, donna en 1946, durant sa captivité, une série de leçons sur le prologue de S. Jean à ses compagnons. Dans sa préface, il indique le peu d'instruments de travail dont il disposait. Il note aussi que la vraie méthode pour comprendre le prologue est de le remettre dans la lumière et le contexte de tous les écrits johanniques. Car, à séparer un texte de son auteur, on risque d'en donner une interprétation trop subjective. L'auteur accroche ensuite ses réflexions à chacun des versets, dont il s'efforce de montrer l'enchaînement. L'exposé très dense est surtout théologique. Le verset 4 ne se laisse vraiment comprendre, d'après l'auteur, que dans le mystère selon lequel l'incarnation du Verbe était décrétée par Dieu bien avant la création du monde et indépendamment du péché dont il n'est pas question jusqu'ici dans le prologue. C'est ce que, d'une manière plus technique, la position scotiste explicitera plus tard en parlant de la « praedestinatio absoluta Christi ». C'est la préexistence de l'Homme-Dieu dans le Verbe de toute éternité qui donne à la création son intelligibilité et son sens. On ne partagera pas nécessairement les vues de l'auteur mais on lira avec profit cette forte étude qui témoigne de son fervent amour pour le Verbe Incarné.

Ch. Matagne, S. I.

A. VON SPEYR. — *Iohannes. Betrachtungen über das Iohannes-Evangelium.* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1949, 23 × 15 cm. Band I, Das Wort wird Fleisch, Kap. I-V, 429 p. Prix : relié : 19 frs suisses. Band IV, Geburt der Kirche, Kap. XVIII-XXI, 544 p. Prix : relié : 23 frs suisses.

Nous avons sous les yeux le premier et le dernier des quatre volumes consacrés par Adrienne von Speyr à l'évangile de saint Jean. Cet ouvrage, splendidement imprimé et édité, n'a aucun caractère scientifique. Ce n'est point à proprement parler une explication du texte, mais de simples considérations que provoque chacun des versets du quatrième évangile. Œuvre de piété, mais intelligente; œuvre de contemplation plus que de raisonnement. On ne trouvera pas une seule référence dans ces pages. Tout le texte coule de source, expression d'une vie intérieure intense et authentiquement catholique. La vie de chaque jour avec ses moindres gestes, ses joies et ses peines, est assumée dans le mystère de la charité, de l'amour de Dieu pour nous. Le premier volume considère les cinq premiers chapitres et les chapitres XVIII à XXI font l'objet du quatrième. Les chrétiens de langue allemande doivent être fiers de posséder ce riche trésor.

Ch. Matagne, S. I.

*C. K. Barrett. — *The Holy Spirit and the Gospel Tradition.* Londres, S.P.C.K., 1947, 25 × 16 cm., 184 p. Prix : 15 sh.

L'importance accordée à la présence de l'Esprit et de ses dons dans la vie de l'Eglise primitive après la Pentecôte est manifeste dans les écrits de saint Paul et dans les Actes. La tradition synoptique par contre apparaît beaucoup moins généreuse concernant cette doctrine : les références explicites concernant l'Esprit y sont relativement rares. L'enquête minutieuse à laquelle s'est livré l'auteur du présent travail a comme but d'expliquer « pourquoi les synoptiques parlent si peu de l'Esprit ». Le silence de l'évangile sur ce point est, d'après l'auteur, lié au secret messianique. Le Messie possède l'Esprit mais, pas plus que sa messianité, il ne le révèle pleinement ni dans son enseignement ni dans son ministère terrestre. Il doit d'abord souffrir, mourir, puis ressusciter. Le don général de l'Esprit appartient à la manifestation du Messie et de sa puissance. Mais les vues de l'auteur concernant cette manifestation sont moins acceptables. Pour lui, la Pentecôte est un événement inattendu qui n'a aucune liaison avec Jésus Messie. Jésus en effet n'a pas prévu l'acte de sa finale et complète glorification ainsi qu'il s'est réalisé de fait dans l'histoire. Tout son enseignement eschatologique lui interdisait de concevoir un double avènement, un intervalle entre sa résurrection et la parousie. Dans la pensée de Jésus il n'y avait donc pas de place pour la Pentecôte. Dès lors, seule l'expérience que l'Eglise fait de cet événement inattendu et de ses conséquences, détermine une réinterprétation du Christ et de sa doctrine : la communauté accommode l'enseignement eschatologique de Jésus à son expérience à elle, en introduisant dans les paroles du Christ, soit par création de sentences nouvelles, soit par modification de logia déjà reçus, un enseignement qui concerne l'Esprit et dont le caractère réticent ne doit pas compromettre le secret messianique. C'est à ce prix que s'harmonise l'enseignement de Jésus avec les faits postérieurs. Telle est la conclusion de l'auteur. Au vrai, est-ce bien une conclusion ? A lire les chapitres où l'auteur examine les données évangéliques, on n'a pas de peine à remarquer que ses jugements et appréciations sont souvent portés sous l'influence, quelque peu déformante, de l'idée qu'énoncent en clair les dernières pages de son livre. Un indice manifeste de ce procédé est le classement même dans lequel l'auteur range les textes qu'il étudie et la manière dont il se prononce sur leur authenticité. Il dépasse les limites de ce compte rendu d'examiner chaque point en détail.

Il y a du reste nombre de remarques et d'analyses dont tout lecteur fera un sérieux profit. On appréciera la valeur des pages consacrées au rôle de l'Esprit dans les récits de la conception et du baptême. Le portrait de Jésus, homme « pneumatique », est plein de pénétration et de finesse. Mais pourquoi faut-il n'y voir qu'une élaboration postérieure de la communauté ? Cette position ne nous paraît guère défendable, sans recourir à une méthode qui est infidèle au donné objectif de l'ensemble d'une tradition sainement interprétée. Le fait de la fondation de l'Eglise par le Christ et la promesse de l'Esprit, attestés par des textes authentiques, sont trop liés pour nous faire accepter les vues de l'auteur, qui ne semble pas faire place à un caractère progressif de la révélation de l'Esprit dans les Evangiles. Nous estimons que le « silence » des synoptiques au sujet de l'Esprit est moins grand que ne le pense l'auteur. L'influence excessive qu'il reconnaît à la communauté l'a empêché d'« entendre » des textes authentiques qui parlent avec une suffisante clarté.

Ch. Matagne, S. I.

Coll. *La Sainte Bible.* Paris, Edit. du Cerf, 1950, 19 × 14 cm.
Le Livre de Job. Traduit par Larcher, O.P., 172 p.
Les Psaumes. Traduits par R. Tournay, O.P. et R. Schwab, 484 p.
Le Livre de la Sagesse. Traduit par le chan. Osty, P.S.S., 116 p.
L'Evangile selon Saint Matthieu. Traduit par P. Benoit, O.P., 172 p.
L'Epître aux Hébreux. Traduite par C. Spicq, O.P., 78 p.

Les qualités que nous avons signalées dans les précédents fascicules de cette

collection (cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 646; 1950, p. 741) se retrouvent dans ceux-ci. Si les introductions sont devenues plus considérables, c'est que les livres traduits posent de délicats problèmes d'authenticité, de composition, de genre littéraire, qu'il importe de toucher. Ce que nous aimons dans ces introductions, c'est, si nous pouvons nous exprimer ainsi, leur santé critique et théologique. Parfaitement au courant des questions littéraires, critiques et historiques que soulèvent les textes qu'ils traduisent, les auteurs définissent leurs positions clairement, n'avançant jamais comme définitif ce qui n'est qu'hypothèse, et toujours dans la fidélité totale aux sages directives et enseignements de l'encyclique « Divino afflante Spiritu ». Cela fait honneur à l'exégèse catholique. Quel régal de lire les quelques pages denses et claires que le P. Benoît consacre aux rapports de notre premier évangile avec les autres synoptiques ! Aucun point important n'est négligé dans l'introduction du P. Spicq à l'épître aux Hébreux, qui propose Apollos comme rédacteur de l'épître. Les introductions aux livres de l'A.T. sont aussi remarquables. Il n'est pas étonnant que l'initiation au Psautier ait réclamé plus d'ampleur. Le lecteur y sera renseigné, entre autres choses, sur les différents genres littéraires des psaumes, qui en commandent l'intelligence, sur leur origine ou destination liturgique, sur leur date, etc. Notons qu'ici, vu la nature du recueil à traduire, une seconde introduction, plus courte, due à M. Schwab, expose les principes qui ont présidé à la traduction, qui a voulu, au maximum du possible, ne pas trahir l'énergique poésie des textes originaux. De ce point de vue, on reconnaîtra que le texte français est une belle réussite. Mais le souci du rythme et de la langue dans la traduction n'a-t-il pas, de temps à autre, déterminé trop aisément le choix d'une variante ou l'admission d'une conjecture ? Les notes critiques permettent du reste au lecteur d'en juger. Les traductions de Job et de la Sagesse sont excellentes. Les annotations continuent d'être claires, sobres et pertinentes. Plus encore que des félicitations méritées, c'est surtout un merci que l'on doit aux auteurs dont le travail nous offre une œuvre si riche et si probe.

Ch. Matagne, S. I.

Gestes et textes des Apôtres. Traduction et notes par F. Amiot. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1950, 19 × 12 cm., 594 p. Prix : 750 frs franç.

M. Amiot nous avait déjà donné dans cette collection un volume consacré aux évangiles (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 757). Il nous présente maintenant avec le même talent les gestes et textes des apôtres. Après une introduction générale de Daniel-Rops, directeur de la collection, le lecteur trouvera la traduction annotée et commentée de tout le N.T., sauf les évangiles. Chaque livre ou épître est précédé d'une courte introduction et d'un plan qui met en relief la charpente de l'œuvre et son contenu doctrinal. La traduction est bonne mais un peu plus littéraire que précise. Parfois, plutôt que de traduire rigoureusement, elle interprète quelque peu. Par exemple : dans *Apoc.*, XIX, 2, nous ne voyons pas que le texte original demande de gloser : [répandu] par ses mains. Dans *Heb.*, I, 1, τοῖς πάτρασι est interprété : à *nos* pères et au verset 2 : ἐν υἱῷ : par *son* Fils. Mais ces détails ne compromettent pas la fidélité à rendre le sens du texte inspiré. L'annotation est assez abondante et permet au lecteur, par le renvoi aux textes bibliques, de mieux saisir l'unité de la révélation inscrite dans la Bible. Le volume se termine par une série de notes et tables bien utiles. Souhaitons large diffusion à cette collection qui favorise grandement le contact sérieux avec les textes de l'histoire sacrée.

Ch. Matagne, S. I.

J. Goubert et L. Cristiani. — *Les plus beaux textes sur l'au-delà.* Paris, La Colombe, 1950, 21 × 14 cm., 417 p. Prix : 650 frs franç.

Ce n'est pas une simple anthologie que constitue ce beau volume. Certes les plus beaux textes s'y rencontrent en effet. Mais ce qui en valorise la signification, c'est le groupement qui en est fait. Autour des grandes vérités sur lesquelles tout homme s'interroge et désire la lumière, qu'on nomme en lan-

gage chrétien les fins dernières : la mort, le jugement, le purgatoire, l'enfer et le ciel, s'articule en quelque sorte, illustré par de larges extraits, ce que la théologie entend par la preuve d'Ecriture et de tradition, celle-ci entendue dans un sens large. L'Ecriture, les Pères, théologiens, prédicateurs, mystiques, historiens, hagiographes, écrivains et poètes catholiques donnent à leur tour leurs témoignages qu'un commentaire, imprimé en italiques, relie entre eux, indiquant leur place et leur apport dans l'histoire de la doctrine chrétienne, dégageant toujours l'essentiel dans ce qu'ils nous disent. Le lecteur trouvera donc dans ce volume, loin de la technicité d'un traité, en des textes qui nourrissent l'intelligence et le cœur en éclairant le mystère de l'au-delà par la foi vivante, un exposé de la pensée catholique sur ces vérités capitales. En appréciant la valeur de ces textes et leur beauté, on ne pourra cependant confondre celle des témoins : l'autorité de Joséfa Ménendez n'est pas celle des Pères ni de l'Ecriture... Le commentaire judicieux aidera à opérer ce discernement. Il signale souvent l'intention qui a guidé les auteurs dans leur choix de certains extraits, qui relèvent du domaine de la littérature. C'est souvent pour accuser la supériorité des grands témoins. Les références aux sources sont rejetées à la fin du volume. Ce petit inconvénient qu'on eût pu facilement éviter, n'empêche pas que nous souhaitions à ce beau livre une large et bienfaisante diffusion. Ch. Matagne, S. I.

J. Bonsirven, S. J. — *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ.* Edit. abrégée. Paris, Beauchesne, 1950, 20 × 15 cm., 250 p.

C'est une heureuse initiative d'offrir au public en cet élégant volume le long article « Judaïsme », paru en 1948 dans les fascicules 22 et 23 du Supplément du Dictionnaire de la Bible. L'auteur y condense ce qu'il avait exposé dans son grand ouvrage, paru en deux volumes en 1935 (cfr *N.R.Th.*, 1936, 83), et dont l'édition épuisée est actuellement en réimpression. C'est dire combien on appréciera l'utilité de la présente publication. Les larges extraits de textes judaïques y insérés et traduits de première main par l'auteur attestent qu'il pourrait, mieux que tout autre, publier en traduction une large anthologie de la littérature théologique juive, qui rendrait tant de services à tous ceux qui n'ont pu ou ne peuvent s'initier suffisamment à la langue originale de ces textes. Veuille le maître catholique des études juives trouver dans ce souhait l'expression de l'estime que ses nombreux lecteurs et disciples accordent à la valeur de son œuvre. Ch. Matagne, S. I.

*H. J. Schoeps. — *Theologie und Geschichte des Judenchristentums.* Tubingue, Mohr, 1949, 24 × 16 cm., VIII-526 p. Prix : broché : 27 Mk., relié : 31 Mk.

Ce livre constitue une importante contribution à l'histoire des origines chrétiennes, en fournissant des éléments nouveaux pour l'étude des rapports entre christianisme et judaïsme aux premiers temps. L'auteur établit d'abord ce qu'il entend par judéo-christianisme. Si l'école de Tubingue, avec Ch. Baur et A. Hilgenfeld, désignait par ce terme la communauté primitive de Jérusalem sous l'autorité de Pierre et de Jacques par opposition au pagano-christianisme de Paul, H. J. Schoeps dans son ouvrage en restreint, en la précisant, la signification. Il nous avertit (p. 8) que, pour lui, judéo-chrétien et ébionite sont synonymes. Le judéo-christianisme auquel se réfère continuellement cet ouvrage est donc une secte hétérodoxe — l'ébionisme — qui a poussé jusqu'à l'hérésie des tendances qui se trouvaient dans le judéo-christianisme orthodoxe. M. Schoeps détermine ensuite les sources qui nous font connaître l'ébionisme. Outre les indications fournies par les Pères de l'Eglise (p. 14-21) et la littérature rabbinique (p. 21-24), les sources plus importantes, quoique fragmentaires, sont : des évangiles judéo-chrétiens : Evangile des Nazaréens, Evangile des Ebionites, Evangile des Hébreux dans lesquels l'excursus IV (p. 366-380) tente de reconnaître un commentaire de Matthieu par Symmaque; puis la traduction grecque de la Bible par Symmaque, devenant, de par l'ébionisme de son auteur, un document sur la théologie ébionite; enfin et surtout

les *Kérygmes de Pierre*, écrit judéo-chrétien du début du second siècle, utilisé dans les écrits pseudo-clémentins du quatrième siècle : *Homélies* et *Récognitions*. A cette source importante mais délicate à manier, vu les conditions de sa tradition littéraire, l'auteur consacre le long excursus V (p. 381-456), où la part inévitable d'hypothèses, nécessaires dans un domaine aussi touffu, donnera toujours matière à discussion et mise au point, sans rien enlever à l'estime que mérite un tel travail.

Ces documents une fois recensés, l'auteur aborde le véritable sujet de son livre en étudiant la théologie que ces sources nous révèlent. La christologie ébionite fait l'objet du chapitre II. Les Ebionites se différencient des Juifs par l'importance qu'ils accordent à Jésus. Pour eux, Jésus, en qui ils ne reconnaissent qu'un homme et non le Fils de Dieu préexistant, est un nouveau prophète qui vient prendre place à la suite d'Adam et de Moïse. Il a voulu seulement réformer le judaïsme et sa mort n'a aucune valeur rédemptrice. Dans le chapitre III, fort riche, on considère l'attitude des ébionites vis-à-vis de la Loi qu'ils observent mais en la purifiant, à la suite de Jésus, des « éléments diaboliques » qui ont corrompu postérieurement l'œuvre de Moïse. Parmi ces éléments, il faut noter les prescriptions de sacrifices sanglants, les anthropomorphismes et anthropopathismes concernant Dieu, les actions immorales ou indignes attribuées à tort aux grands personnages de l'Ancien Testament (cfr p. 155 ss., 169, 175 ss.). Dans le chapitre IV, l'auteur examine l'hostilité des ébionites à l'égard des sacrifices et du temple. Il en étudie la genèse et la signification : par les esséniens, cette hostilité se rattacherait originellement aux Réchabites et à la prédication du prophétisme classique (p. 247). Le dernier chapitre nous fait entrer dans l'histoire de l'ébionisme : ses débuts, son passage en Transjordanie après la mort de Jacques, l'organisation et la vie des communautés, ses tendances missionnaires,... sa position dans l'histoire des religions juive et chrétienne, son caractère antignostique, son influence sur l'Islam...

Cette trop courte analyse donne une faible idée de la richesse du contenu de cet ouvrage capital, qui montre la place qu'occupe l'ébionisme ou judéo-christianisme hétérodoxe par rapport au judaïsme et au christianisme primitif. Outre les excursus déjà signalés, notons encore le premier qui est consacré à l'épître de Jacques : écrit antignostique, dont l'auteur est judéo-chrétien mais pas ébionite. La date que M. Schoeps assigne à l'épître, première moitié du second siècle, ne s'impose certes pas. Ce livre sera un instrument de travail indispensable et on sera reconnaissant à M. Schoeps pour ses longues années de travail, qui lui ont permis d'éclairer, mieux que cela n'avait été fait jusqu'ici, un problème très compliqué.

Ch. Matagne, S. I.

*H. J. Schoeps. — *Aus frühchristlicher Zeit*. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Tubingue, Mohr, 1950, 25 × 16 cm., VIII-320 p. Prix : broché : 21 marks, relié : 24 marks.

Ce second ouvrage de M. Schoeps rassemble des articles déjà publiés dans divers périodiques et quelques études inédites. Comme l'indique le titre du volume, tous ces travaux ont rapport avec les premiers temps du christianisme. Certains d'entre eux offrent un complément d'information à l'ouvrage fondamental de M. Schoeps sur le judéo-christianisme. De ce point de vue il faut signaler tout spécialement les deux premiers essais qui traitent de l'histoire des origines et de la démonologie dans les écrits pseudo-clémentins. On y apprend que, pour l'ébionisme, Adam est le premier des prophètes. Il est, de plus, impeccable, car il faut corriger, d'après eux, le texte biblique en y supprimant le récit de la chute, qu'on rattache à Gen., VI, 1-4, que deux traditions différentes tentent d'expliquer. Quant à la démonologie, on notera la croyance au salut final des démons, purifiés par le feu. La troisième étude est consacrée aux aspects ébionite, mythologique et midrashique de la traduction biblique de Symmaque. On sort du domaine du judéo-christianisme hétérodoxe avec les trois études relatives aux traditions juives sur la mort des prophètes, la destruction du temple et l'élection d'Israël. Les autres travaux sont également dignes d'attention comme celui sur Jésus et la Loi juive, sur Paul, exégète

rabbinique. Mais ces quelques lignes suffisent à recommander cet ouvrage qui doit prendre place à côté de « Théologie et histoire du judéo-christianisme » du même auteur. Ch. Matagne, S. I.

*J. Jocz. — *The Jewish People and Jesus Christ.* A Study in the relationship between the Jewish People and Jesus Christ. Londres, S.P.C.K., 1949, 22 × 15 cm., x-446 p. Prix : 21 sh.

Les Juifs se sont séparés de Jésus-Christ, leur frère de race, qui leur est devenu complètement étranger. L'auteur de ce beau livre, un Juif converti à la foi chrétienne, a fait une vaste enquête pour découvrir les raisons profondes qui expliquent ce douloureux état de fait. Dès les origines, les causes de l'opposition juive ne sont pas tant l'attitude de Jésus vis-à-vis de la Loi, ni son enseignement personnel, ni même sa critique des « mauvais » pharisiens, mais bien plutôt l'absolue autorité qu'il réclamait pour sa personne : ce qui, pour les Juifs pieux, ne pouvait être qu'un blasphème. Après la mort du Christ en croix, cette opposition devait nécessairement se tourner contre l'Eglise qui le continuait. L'attitude de la synagogue entraîna chez elle le durcissement de certaines positions dogmatiques, des altérations dans sa liturgie et l'amena même à calomnier Jésus. L'auteur analyse longuement les raisons, cette fois plus contingentes, qui, par l'incompréhension des hommes, renforcèrent au cours de l'histoire la séparation. Le Chrétien qui lit ces pages ne peut s'empêcher de faire un examen de conscience qu'il saura rendre salutaire et la proclamation de Pie XI condamnant l'antisémitisme l'aidera à mieux comprendre son devoir. L'examen des croyances qui distinguent Juifs et Chrétiens révèle les sérieux obstacles à la conversion des Juifs. L'anthropologie juive, farouchement opposée à celle des Chrétiens, détermine une structure de pensée et de vie religieuse qui rend le juif presque imperméable à ce que le christianisme a de plus spécifique. La conception juive tient comme un dogme absolu la nécessaire et absolue suffisance de la liberté de l'homme qui n'a pas besoin de Dieu ni pour se sauver ni pour éviter le mal. C'est par ses propres forces que l'homme atteint Dieu. S'il en est ainsi, on perçoit aisément qu'une telle anthropologie, qui peut renforcer un monothéisme déjà intransigeant, refuse d'admettre une incarnation rédemptrice, nécessaire médiation pour le salut. Le Messie pour les Juifs ne saurait être qu'un homme et ne peut être Dieu qui s'incarne et qui sauve. On entrevoit aussi les conséquences de cette doctrine concernant le péché, sa nature et sa rémission. En fin de compte, on est toujours ramené à situer le nœud du problème sur le plan théologique de la foi au Christ. C'est la christologie qui est la véritable ligne de séparation. La franchir restera toujours un don de la grâce du Dieu de miséricorde. Ces quelques indications ne sont qu'un faible écho de tout ce que ce livre renferme. Il faut avoir suivi l'auteur dans ses longues et minutieuses analyses pour se faire une idée de l'étendue de son information qui se meut à l'aise dans le large et touffu domaine des sources rabbiniques et de la littérature juive. Il nous semble que, lorsqu'il est question dans ce livre du christianisme, l'auteur lui attribue un pessimisme trop radical sur la nature humaine et en exagère l'aspect individualiste. C'est plus protestant que catholique. On ne peut terminer la lecture de ce bel ouvrage sans remercier l'auteur de tout ce que son travail nous apporte. Une longue bibliographie, quelque peu unilatérale, termine l'ouvrage. Ch. Matagne, S. I.

P. Katz. — *Philo's Bible.* The aberrant Text of Bible Quotations in some philonic Writings and its Place in the textual History of the greek Bible. Cambridge, The University Press, 1950, 24 × 17 cm., xii-162 p. Prix : 25 sh.

L'auteur de ce travail est un spécialiste de l'étude du texte de la version des LXX. Dans le présent volume, qui fait partie d'une vaste enquête concernant la nature et l'histoire du texte de la version alexandrine, l'auteur étudie un phénomène insuffisamment remarqué jusqu'ici : parmi les nombreuses cita-

tions bibliques contenues dans l'œuvre de Philon, il y a tout un groupe de citations aberrantes par rapport au texte des LXX. Ces citations, encore qu'elles constituent une minorité dans l'abondant usage que fait Philon de l'Ancien Testament et qu'elles soient rarement attestées par l'unanimité des manuscrits, réclament cependant une explication que l'auteur s'applique à rechercher. Dans la première partie de son travail, la plus longue, il fait le relevé des citations aberrantes rencontrées dans une dizaine d'œuvres de Philon. Il les classe en trois groupes selon l'attestation des mss. et suit dans chaque groupe l'ordre des œuvres de Philon d'après l'édition de Cohn et Wendland. Chaque cas est minutieusement commenté par comparaison aux autres données philoniennes et bibliques. Ce commentaire textuel et grammatical très fouillé est extrêmement dense et technique. La seconde partie dégage les résultats de l'enquête. L'auteur pense que les faits signalés permettent de conclure à l'existence d'une recension particulière du texte de Philon, qui dépend elle-même, pour les textes bibliques, d'une recension perdue du Pentateuque. Pour caractériser cette recension l'auteur examine les particularités des textes bibliques substitués aux *lemmata* primitifs, c'est-à-dire aux citations bibliques venant en tête de l'exposition qui les commente en les reprenant. Il s'appuie ensuite sur l'analogie que présentent ces caractéristiques avec la recension R, établie par Rahlfs dans la minutieuse étude qu'il a consacrée en 1922 au texte grec du livre de Ruth. Par cette voie, M. K. parvient à déterminer le milieu, l'esprit et la date de l'« interpolateur » : il a travaillé en Syrie ou Palestine, dans l'esprit de l'école d'Antioche tendant à rétablir la lettre primitive, au sixième siècle. Le livre se termine par quelques pages consacrées à l'histoire du problème envisagé par l'auteur, depuis la grande édition de Philon par Mangey et à quelques appendices. Cet ouvrage exclusivement technique s'impose à l'attention des spécialistes de la critique textuelle des LXX, qui seront reconnaissants à l'auteur du travail considérable qu'une généreuse hospitalité britannique lui a permis de réaliser.

Ch. Matagne, S. I.

G. Kisch. — *Pseudo-Philo's Liber antiquitatum biblicarum.* Coll. Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre-Dame, X. Notre-Dame, Indiana, 1949, 25 × 13 cm., VI-278 p.

L'œuvre qu'édite M. Kisch intéresse tant l'historien des origines chrétiennes que celui de la pensée juive. Faussement attribué à Philon, le *Liber antiquitatum biblicarum* a été écrit à la fin du premier siècle. Issu de la même école qui a produit le IV^e^ Livre d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch, il est contemporain de certains écrits du Nouveau Testament. Il contient un récit de l'histoire biblique depuis Adam jusqu'à la mort du roi Saül, farci d'additions légendaires et originales intéressantes pour la connaissance de la haggada juive du premier siècle. Écrit par un Juif en hébreu, puis traduit en grec au second siècle, on n'a gardé cet ouvrage que dans une traduction latine faite au quatrième siècle au plus tard. Le nombre et la dispersion des manuscrits, dont certains furent encore transcrits au quinzième siècle, attestent la diffusion de l'œuvre. M. Kisch, dans l'introduction, examine brièvement le contenu du livre, son auteur, mais s'étend longuement sur la tradition manuscrite avant de donner une bonne bibliographie. De l'aveu même de l'auteur, la présente édition n'est qu'un pas vers une édition critique définitive. Mais on lui sera reconnaissant de n'avoir pas attendu plus longtemps avant de nous donner cette « Schulausgabe » qui rendra d'utiles services. Exprimons seulement le regret de n'avoir trouvé aucun commentaire ou rapprochement qui eût pu éclairer le contenu.

Ch. Matagne, S. I.

Mémorial J. Chaine. Coll. Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon, vol. 5. Lyon, Facultés catholiques, 1950, 25 × 17 cm., 408 p.

On appréciera le geste de la Faculté de théologie de Lyon d'avoir dédié ce cinquième volume de sa bibliothèque à la mémoire de J. Chaine qui y fut un maître aimé et vénéré. Rappelé à Dieu le mercredi saint de 1948 après une

pénible maladie, cet initiateur enthousiaste et cet éveilleur d'esprits méritait, par le rôle qu'il a tenu dans les études bibliques et l'influence qu'il a exercée, l'hommage imposant que lui rendent ceux qui furent ses amis, ses élèves ou ses maîtres. Il n'est pas possible de rendre un compte exact de la richesse enclose dans ce volume, dont la matière s'étend au vaste domaine des sciences ecclésiastiques. Le nom seul des collaborateurs suffit souvent à garantir la valeur de leur contribution. Les travaux qui ont trait aux sciences bibliques sont les plus nombreux, comme il convenait. Deux d'entre eux ont trait à l'archéologie palestinienne. Le P. Abel O.P. a pris comme sujet de commenter « la légende : « Galgala qui est aussi le Dodécalithon », qui accompagne sur la carte mosaïque de Mâdaba un sanctuaire dessiné entre Jéricho et le bac du Jourdain sur la route Philadelphie-Ammân ». Les pages du P. Vincent O.P. parlent d'une grande sépulture sacerdotale à Jérusalem. Dans le domaine de l'A.T., M. Delorme étudie « conversion et pardon selon le prophète Ezéchiel » tandis que M. Podechard fait un bref commentaire du psaume LXXXII. M. Gelin s'attache à préciser le sens du mot « Israël » en Jérémie XXX-XXXI. Les récits de Gilgal en Josué V, 2-15 sont examinés par A. George. L'étude du P. de Lubac S. J. qui a un rapport moins direct avec l'exégèse de l'A.T., est consacrée au commentaire d'Origène sur Jér., XX, 7 : « Tu m'as trompé, Seigneur ». Le travail de H. I. Marrou, sur les saints de l'A.T. au martyrologe romain, tend à souligner l'assomption d'Israël par la tradition chrétienne, qu'il faudrait rappeler à l'attention des fidèles. Concernant le N.T., le lecteur trouvera d'abord un commentaire de Mgr Catherinet sur Jean XX, 17 et une note du P. A.-M. Dubarle sur le péché des anges dans l'épître de Jude. L'essai de M. L. Richard présente une suggestion intéressante au sujet du décret impérial de recensement dans l'évangile de l'enfance. De son côté, M. L. A. Richard tente d'interpréter *I Cor.*, VII, 36-38. Marc IX, 49 : « Chacun doit être salé au feu » est étudié par M. Vaganay. Le P. Spicq O.P. expose la perfection chrétienne d'après l'épître aux Hébreux. Les autres travaux ont trait à des questions d'égyptologie (A. Baruq), de liturgie (A. Chavasse), d'iconographie (H. Chirat), d'histoire (J. Guitton, J. Hours et A. Latreille), de patristique (G. Jouassard), de théologie (M. Jugie), etc. L'ensemble du volume révèle la vitalité intellectuelle et scientifique de la Faculté de théologie de Lyon, à laquelle avait contribué pour une part si importante le regretté M. Chaine, dont l'aimable figure toute de finesse et de bonté se laissait deviner de ceux-là même qui ne connaissaient que ses écrits. Ch. Matagne, S. I.

Etudes de critique et d'histoire religieuses. Coll. Bibliothèque de la Faculté catholique de Lyon, vol. 2. Lyon, Facultés catholiques, 1948, 25 × 17 cm., 140 p.

Ce recueil d'études de critique et d'histoire religieuses est offert à M. le chanoine Vaganay à l'occasion de sa vingt-cinquième année d'enseignement à la Faculté de théologie de Lyon. Quatre de ces études touchent à l'A.T. M. George étudie les intentions, topographique, liturgique et hagiographique, des narrateurs du sacrifice d'Abraham. M. Baruq fait un examen des concepts religieux de péché et d'innocence dans les textes égyptiens du Nouvel Empire, de 1580 à 1100 avant J.-C. et les seuls psaumes de supplication dans la littérature israélite. M. Gelin consacre quelques pages à l'allégorie des pasteurs dans Zacharie au point de vue du genre littéraire, de la date et du messianisme. M. Podechard commente le psaume CX avec sa maîtrise coutumière. Les autres études ont trait à l'histoire du christianisme. Signalons les pages pondérées de M. Jouassard sur l'attitude des Pères devant la Bible, la critique de M. Jugie sur l'attribution à Photius d'un opuscule contre la primauté romaine et une étude du P. de Lubac sur la « res sacramenti » chez Gerhoh de Reichersberg (1169). M. Vaganay aura apprécié la qualité de cet hommage mérité. Ch. Matagne, S. I.

Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel. Coll. Bibliothèque théologique. Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, 23 × 16 cm., XVI-280 p. Prix : 12 frs suisses.

La longue carrière d'exégète et d'historien des origines chrétiennes de M. Maurice Goguel a suscité l'hommage de ce beau volume que ses élèves, collègues et amis lui offrent à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Certes, les collaborateurs catholiques ou même protestants, ne partagent pas tous les idées ou les thèses chères à M. Goguel, qui ne compte pas beaucoup de disciples au sens strict parmi eux. Ce fait souligne la sympathie manifestée à la personne, sympathie que ne diminue en rien l'indépendance de jugement, si caractéristique du vrai savant. Parmi les 27 travaux de ce recueil, signalons d'abord ceux qui concernent plus spécialement l'exégèse du texte du N.T. Deux versets de S. Matthieu sont étudiés par R. Eppel (Mat., XVI, 18b) et J. Héring qui examine Mat., XVIII, 10 à la lumière des controverses récentes sur le pédobaptisme. W. G. Kümmel commente la parabole des vignerons homicides de Marc XII, 1-9. Celle du bon samaritain est l'objet d'un essai d'exégèse existentialiste de la part de F. J. Leenhardt. Le P. Benoît, O.P., fait quelques remarques sur les « sommaires » des Actes, II, 42 à V, tandis que L. Cerfaux en étudie les citations scripturaires et les indications qu'elles apportent au point de vue de la tradition textuelle. P. H. Menoud consacre quelques pages à la mort d'Ananias et de Saphira (Actes, V, 1-11). Le P. Braun, O.P., fait une intéressante étude et très fouillée de la variante de Jean, I, 13 : « qui ex Deo natus est ». Un problème d'ordre littéraire fait l'objet du travail de J. Munk sur les discours d'adieu dans le N.T. et la littérature biblique. Quelques contributions touchent davantage au domaine de la théologie du N.T. O. Cullmann, dans un essai qui retiendra l'attention, en étudiant l'emploi des deux termes de « voir » et « croire » et leur rapport réciproque dans le quatrième évangile, cherche à dégager la signification religieuse et théologique que l'évangéliste attribue aux événements historiques de la vie de Jésus. De son côté, c'est dans la catéchèse johannique que le P. Spicq, O.P. découvre l'origine de la conception du Christ-prêtre dans l'épître aux Hébreux. Notons encore les pages de M. Simon sur le retour du Christ et la reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive. Sont encore du domaine de la théologie du N.T. les travaux de J. G. H. Hoffmann sur Jésus messie juif, de R. Bultmann sur la relation entre théologie et prédication dans le N.T. Les travaux de F. C. Grant, T. Preiss et B. Reicke intéressent la morale néotestamentaire, tandis que H. Riesenfeld montre, d'après le N.T., ce qu'est la mort pour le pécheur et pour le juste. Avec les réflexions de T. W. Manson sur l'apocalyptique et les remarques de J. de Zwaan sur l'idée d'Eglise au second siècle, on aborde des travaux de visée plus générale parmi lesquels on ne négligera pas le « cadre de la mystique hellénistique », dû à la compétence du P. Festugière, O.P. Parmi les collaborateurs citons encore J. Jeremias, K. L. Schmidt, E. Schweitzer et H. C. Puech. La qualité des travaux que ce volume réunit rendra de précieux services aux exégètes.

Ch. Matagne, S. I.

LITURGIE

O. Casel. — *Das christliche Kultmysterium.* 3e édition. Ratisbonne, Gregorius-Verlag, 1948, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 4.50 marks.

Parmi les ouvrages où Dom Casel a exposé et défendu sa célèbre théorie des mystères, « Das christliche Kultmysterium » est à la fois le plus accessible et le plus complet. L'auteur a pu en préfacer cette troisième édition quelques mois à peine avant sa mort. Alors que la seconde édition contenait des pages nouvelles ou profondément modifiées, la troisième reste pratiquement inchangée. A peine quelques légères retouches et une mise au point des indications bibliographiques. Beaucoup de lecteurs continueront sans doute à préférer le texte original de cet ouvrage à une traduction française, parue entretemps, mais dont la tournure n'est pas toujours également heureuse.

L. Monden, S. I.

P. Guéranger, O.S.B. — *L'année liturgique.* I : *L'Avent et Noël.* II : *Septuagésime, Carême et Passion.* Édition nouvelle, revue et mise

à jour par les Moines de Solesmes. Tournai, Desclée & C^ie^, 1948, 1949, 17 × 12 cm., XXIX-855, 1024 p. Prix : brochés : 125, 140 frs; reliés : 155, 170 frs.

Présenter l'œuvre de dom Guéranger et de ses continuateurs au public de langue française serait se donner le ridicule de découvrir l'Amérique. Plus modeste, le rôle du critique sera d'apprécier en quoi cette édition est « nouvelle, revue et mise à jour ». Les Moines de Solesmes ont pensé avec raison que l'on pouvait alléger le texte de dom Guéranger sans en diminuer la valeur. Aussi ont-ils laissé tomber 5 sur 8 des chapitres d'introduction à chacune des périodes liturgiques : ils n'ont gardé que ceux qui nous donnent l'historique, la mystique et la pratique de chaque Temps. Dans le premier de ces chapitres, ils ont parfois supprimé des citations de textes liturgiques anciens, et souvent précisé par des notes au bas des pages les acquisitions récentes de la science liturgique. (On regrettera sans doute avec nous qu'ils aient laissé au lecteur le soin de deviner d'après le contexte si ces notes sont de dom Guéranger ou des éditeurs actuels). Dans le corps du livre, les textes liturgiques ne sont plus cités qu'en traduction française. On a supprimé de même l'indication des oraisons du Temps et tout ce qui se rapportait aux Vêpres. Les citations de textes liturgiques ont été réduites. Le Propre des Saints a été adapté au calendrier actuel : quelques fêtes ont disparu, un très grand nombre d'autres ont dû être ajoutées. Parmi les heureuses innovations de cette réédition, nous nous plaisons à signaler : les paragraphes ont reçu des sous-titres qui facilitent les recherches; les textes empruntés aux livres poétiques de l'Ancien Testament, présentés de façon rythmique, ont été reproduits d'après les traductions faites sur l'hébreu (pour Isaïe, celle du R. P. Condamin, S. J.); enfin les principaux textes empruntés aux autres liturgies et dispersés par dom Guéranger au long des chapitres, ont été groupés, classés et complétés par les Moines de Chèvetogne et forment maintenant un florilège en fin de volume. Ces diverses modifications, et l'emploi du papier bible permettent aux Moines de Solesmes de nous promettre en six volumes l'œuvre complète dont l'édition originale comportait 15 tomes. Nous espérons pouvoir bientôt annoncer à nos lecteurs l'achèvement de ce beau travail. L. Renwart, S. I.

P. Le Brun. — *Explication de la messe.* Coll. Lex Orandi, 9. Paris, Éditions du Cerf, 1949, 20 × 13 cm., LXXII-636 p. Prix : 800 frs français.

Ce livre est la réimpression de la première des quatre parties de l'ouvrage écrit en 1716-1726 par le savant Oratorien Pierre Le Brun sous le titre : « Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe, suivant les anciens auteurs et les monuments de la plupart des Eglises, avec des dissertations et des notes sur les endroits difficiles, et sur l'origine des rits ». Les éditeurs ont eu raison de ne reproduire que la première partie de cet ouvrage, celle qui explique les cérémonies de notre messe romaine actuelle. Ils ont ainsi laissé de côté les quinze dissertations que l'auteur consacre aux autres liturgies : ces parties ont incontestablement vieilli plus que celle qui vient d'être rééditée. Celle-ci, après un chapitre préliminaire sur le sacrifice et sur ce qui est nécessaire pour l'offrir, suit pas à pas les cérémonies de la Messe qu'elle répartit sur six chapitres : prières au bas de l'autel, messe des catéchumènes, oblation, canon, préparation à la communion, action de grâces. Le schéma généralement suivi dans le corps des articles qui composent ces chapitres est le suivant : énoncé de la rubrique se rapportant au point en question, ensuite remarques historiques sur les coutumes relatives à ce point, enfin explication des mots et du sens des gestes et prières avec recours abondant aux sources liturgiques et aux commentaires de valeur; une application morale vient souvent couronner le tout. Ce travail est remarquable tant par l'érudition de l'auteur que par l'emploi judicieux qu'il en fait et la solide piété qui l'anime. Veut-on un exemple de sa clairvoyance ? Que l'on ouvre le livre à la page 482, note 2. A propos du « *Per quem haec omnia...* » qui termine le canon, l'auteur marque nettement que ces paroles ne peuvent avoir eu comme destination première la

bénédiction des fruits nouveaux ou d'autre chose étrangère à la messe, évitant ainsi l'erreur d'interprétation que ressassent encore tant de manuels.

Si nous en venons à la réédition en elle-même, on doit certes louer sa présentation typographique : le livre se lit aisément. Mais il nous semble que les directeurs de la collection ont dû hésiter entre une réédition savante et une reproduction de pure vulgarisation. Voici les indices que nous en avons : ils ont fait précéder le texte d'une notice d'allure scientifique détaillant les œuvres du P. Le Brun et leurs multiples éditions, mais ils ont omis de signaler qu'ils ne reproduisaient que le premier quart de l'œuvre, ils n'ont pas mentionné selon quelle édition ils le faisaient ni fait connaître le principe selon lequel ils ont admis ou rejeté les notes qui se trouvent dans l'editio princeps. Cette note sur les œuvres du P. Le Brun gagnerait à être sérieusement revue sur documents. Pour les seules éditions de 1777-1778 de l'explication de la Messe, nous relevons, d'après les exemplaires en notre possession, les inexactitudes suivantes : l'éditeur parisien s'appelle Desprez et non Duprez; cette édition est divisée non en 5 volumes, mais en 8 tomes : les six premiers sont paginés à la suite deux par deux, mais ont leur page de titre, et à partir du tome 3, leur table propre; tout porte à croire qu'il n'a été fait qu'une seule édition pour ces deux ou trois libraires, car le tome 6 que nous avons entre les mains porte en tête : A Liège, chez J. Tutot... et à Paris, chez G. Desprez..., et en fin de volume le Privilège du Roi au nom du sieur Valade, libraire. Ces quelques remarques suffiront à montrer qu'on ne peut accorder à cette notice qu'une confiance modérée.

La critique la plus pertinente qu'on puisse faire de cette réédition a été reproduite par ses auteurs en tête de leur ouvrage. Ce sont les lignes suivantes qu'ils empruntent au *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie* de dom Henri Leclercq, au mot « Lebrun » : « ...il serait toutefois à souhaiter qu'on entreprît la réimpression de Lebrun en tenant compte des théories ingénieuses et vraisemblables plus récentes, de textes nouveaux ou plus corrects, de points de détail éclaircis et définitivement fixés ». Certes cette simple réédition nous met déjà entre les mains un bon instrument de travail. Souhaitons toutefois qu'elle éveille chez un de ses lecteurs le désir de combler le vœu de l'éminent liturgiste.

L. Renwart, S. I.

D. Aem. Loehr, O.S.B. — *L'année du Seigneur*. Le mystère du Christ au cours de l'année liturgique. 2 vols. Coll. Renaissance et tradition. Bruges, Beyaert, Paris, 55, rue du Cherche-Midi, 1946, 22 × 15 cm., 464 et 400 p. Prix : 235 frs belges, 1560 frs franç.

Ces méditations sur l'année liturgique ne portent que sur le Propre du Temps, mais la préface nous laisse espérer une suite consacrée aux fêtes des Saints. Le plan de l'auteur est des plus simples : il suit le fil de l'année liturgique et recherche dans chaque messe du Temporal un thème qui puisse servir de base à ses élévations et être la dominante de sa dévotion de ce jour. Pour orchestrer ce thème, il recourt en ordre principal aux textes mêmes de la liturgie du jour et les complète par des emprunts aux Saintes Ecritures, aux Pères, aux auteurs spirituels et même aux poètes catholiques. L'on nous prévient loyalement que la Sainte Ecriture est généralement citée d'après la Vulgate latine. Ajoutons qu'elle est presque toujours prise dans le sens accommodatice que lui donne soit la Liturgie, soit la tradition des auteurs spirituels. Dans ces limites, pareil usage est certes légitimé par la constante pratique de l'Eglise. Par contre nous trouvons assez malencontreuse l'expression des auteurs de la préface à la traduction française : « Très tôt dans le Christianisme, le symbolisme est devenu une règle légitime, authentique, d'interprétation scripturaire » (p. 17). Il ne faut pas confondre usage légitime du texte sacré et règle authentique d'interprétation de celui-ci. Mais passons, car ce reproche n'atteint nullement l'auteur du livre. Ces pages n'ont en effet la prétention d'être ni un manuel d'exégèse, ni un traité de science liturgique, mais désirent simplement aider les âmes à s'élever à Dieu en prenant appui sur les textes liturgiques. C'est pourquoi elles seront particulièrement utiles aux moniales et aux autres religieuses que l'obligation du chœur met en contact quotidien avec ces textes.

L. Renwart, S. I.

Leçons pour la formation des acolytes. Par les Filles de l'Église. Coll. Acolytat. Bruges, Édit. de la Vigne, 1949, 15 × 12 cm., 280 p. Prix : 50 frs.

Ces schémas de leçons répartissent en trois parties qui peuvent fournir la matière d'un cycle de trois ans l'étude du latin, des rubriques et des connaissances liturgiques nécessaires aux acolytes. Leur emploi, conjointement à celui du *Cérémonial pour les Acolytes* (même collection), aidera beaucoup les vicaires et les maîtres de cérémonies dans la formation d'acolytes instruits, zélés et pieux. Que les auteurs nous permettent quelques minimes remarques, destinées à améliorer un travail déjà remarquable. Nous préférons le symbolisme plus sobre du cierge proposé à la page 77 à celui, trop recherché, que l'on trouve notamment à la page 25. L'orientation du missel à l'Evangile ne doit pas son origine à une localisation au Nord des barbares (ou des puissances des ténèbres) : ce sont là purs symbolismes surajoutés à des rites dont on ne percevait plus la raison première (p. 38). Nous avons été étonné de voir prescrire un seul coup de sonnette au Sanctus (p. 45), alors que l'usage général est d'en donner trois ; par contre, il n'est pas signalé de sonner au *Domine, non sum dignus* (p. 53) : simple oubli sans doute. Ces quelques critiques de détail n'enlèvent rien à l'utilité de ce livret, que nous recommandons à tous ceux qui ont à s'occuper d'un groupe d'acolytes.

L. Renwart, S. I.

R. Dubosq, P.S.S. — *Les Offices du Jeudi-Saint.* 2e partie : *La messe chrismale.* Tournai, Desclée et Cie, 1949, 17 × 11 cm., édition complète : LIV-172 p. ; édition abrégée : 142 p. Prix : édition complète : 30 frs ; édition abrégée : 20 frs.

L'auteur, poursuivant la publication de sa « Bibliothèque Sacramentaire » dont l'éloge n'est plus à faire, nous donne aujourd'hui la Messe du Jeudi Saint. Il le fait selon le plan éprouvé adopté dans ses publications précédentes. Une introduction historique, théologique et canonique nous précise d'abord ce que sont les Saintes Huiles, leur histoire et les règles qui en régissent la confection et l'emploi. Ensuite nous est donné en latin et en français le texte et les rubriques de la Messe du Jeudi Saint telle que l'Evêque la célèbre dans sa cathédrale. En même temps des notes marginales nous aident à mieux pénétrer le sens des prières et des cérémonies. Signalons enfin un « liminaire » précisant tout ce qu'il faut préparer pour ces imposantes cérémonies : il sera un précieux aide-mémoire pour les sacristains.

Grâce à ses deux éditions, cette brochure fournira à tous le manuel idéal qui leur permettra de suivre, de comprendre et de goûter les émouvantes cérémonies de ce jour.

L. Renwart, S. I.

B. Baur, O.S.B. — *Werde Licht!* I : *Advents und Weinachtszeit.* II : *Osterfestkreis.* Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 16 × 11 cm., XX-402 et XII-512 p. Prix : 7.60 et 9.40 marks.

Septième édition d'un ouvrage devenu classique dans les pays catholiques de langue allemande et contenant une collection complète de méditations liturgiques pour les dimanches et les jours de la semaine. Les deux volumes parus jusqu'ici s'étendent depuis le début de l'Avent jusqu'au dimanche de la Trinité. Le reste du cycle temporal ainsi que le cycle sanctoral feront l'objet de deux volumes suivants. L'auteur, abbé de Beuron, a conçu son œuvre comme destinée à fournir aux laïcs un complément au Missel de Schott. Ces courtes méditations qui ne dépassent jamais 3 ou 4 pages, condensent autour d'une idée centrale une très grande richesse de textes bibliques et de considérations ascétiques. Elles aideront leurs lecteurs à ne pas cacher leur lumière sous le boisseau mais à la faire rayonner autour d'eux dans un monde qui en a besoin plus que jamais.

Roger Mols, S. I.

C. H. Roberts et Dom B. Capelle, O.S.B. — *An Early euchologium. The Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited.* Coll. Bibliothèque du Muséon, 23. Louvain, Bureaux du Muséon, 1949, 27 × 18 cm., 72 p. et 6 hors-texte.

Cette étude est le fruit de la collaboration de deux scholars dont le nom connu garantit à lui seul déjà la valeur. M. Roberts de qui nous avons présenté en 1939 (*N.R.Th.*, 1939, 879) le *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, tome III : *Theological Texts*, fut amené par une demande de renseignements fortuite de dom Capelle, à reconsidérer les fragments du Papyrus de Dêr-Balizeh, qui conserve le texte d'un euchologe célèbre. Il constata avec surprise qu'un grand nombre de fragments (30 à 40), la plupart d'ailleurs de petite étendue, avaient été totalement négligés jusqu'ici. A vrai dire c'était un puzzle assez chanceux que de remettre le tout en ordre. Pourtant M. Roberts s'y essaya et ses efforts ont été couronnés d'un tel succès que la réédition du texte, avec un commentaire complètement renouvelé s'imposait. M. Roberts se chargea donc de l'édition et dom Capelle écrivit le commentaire, spécialement liturgique. Outre un substantiel accroissement du texte (par exemple : l'anaphore, qui n'était plus connue que par deux fragments de 17 et 18 lignes chacun, se poursuit maintenant sur 62 lignes complètes), la reconstitution de M. Roberts a apporté des précisions sur l'état du papyrus, son écriture, sa date vraisemblable. Quant à la contribution du savant bénédictin elle comporte deux parties : tout d'abord, groupés sur la page faisant face au texte, les loca parallela puisés à d'autres sources, puis le commentaire proprement dit. La nouvelle édition confirme que les fragments de Dêr Balizeh sont bien d'un euchologe, mais ce que les anciens éditeurs, Crum, de Puniet, etc., avaient pris pour l'*oratio fidelium* de la messe, s'est révélé être une suite de trois oraisons. En ce qui concerne l'anaphore, elle présente, outre la citation de la Didachè reprise par Sérapion, des éléments très anciens, sans que cependant son texte, assez libre d'allure, témoigne pour une période antérieure à l'époque du papyrus, soit le VI^e^ siècle. Les derniers fragments paraissent bien appartenir à une *redditio symboli* de la liturgie baptismale, ce qui souligne davantage le caractère d'euchologe de l'écrit. Edition et commentaire ont été réalisés avec un soin et une précision qui font honneur aux auteurs. Ch. Martin, S. I.

S. Salaville, A.A. — *Studia orientalia liturgico-theologica.* Rome, Ephemerides liturgicae, 1940, 26 × 18 cm., XVI-254 p. Prix : 40 lires.

Le P. Salaville a repris en ces pages, en les corrigeant et complétant, onze études *latines* publiées auparavant par lui dans différents recueils ou revues dont l'accès n'est pas toujours aisé (plusieurs ont paru dans les *Conventus Velehradenses* ou les *Acta Academiae Velehradensis*). Il y a ajouté deux autres inédites : *Ad illustrandam quaestionem de Epiclesi selecta quaedam documenta* et *De ritu aethiopico*. Une idée générale circule dans ces pages : l'idée de l'Union des Eglises. Et bien que l'auteur estime ne s'adresser qu'à des étudiants en vue de leur infuser cet esprit sans lequel la compréhension mutuelle est difficile sinon impossible, plus d'un vétéran s'estimera heureux de les lire ou relire. Ces dissertations ont été groupées en trois classes. Dans la première dénommée : *Studia proprie liturgico-theologica*, la plupart se concentrent sur l'Eucharistie et en particulier l'Epiclèse. Je les cite ici : *De cultu SS. Eucharistiae in Oriente*; *De Communione eucharistica Graecorum quid senserit Jacobus Goar*; *Spiritus Liturgiae Orientalis et Doctrina de Epiclesi in theologia orientali*; *Ad illustrandam quaestionem de Epiclesi selecta quaedam documenta*; *Doctrina de Spiritus Sancti ex Filio Processione in quibusdam syriacis Epicleseos formulis aliisque documentis ipsas illustrantibus*. La seconde catégorie, *Studia liturgica*, ne contient que deux études, l'une sur l'adaptation du bréviaire au rit byzantin, l'autre sur le rit éthiopien (où l'auteur montre l'existence de ce rit et ses différents témoins : la liturgie eucharistique de la messe, l'office quotidien et l'année liturgique, le rituel sacramentaire). La troisième

partie est consacrée à trois questions de théologie historique : *Sancti Theodori Studitae doctrina de B. Petri Apostoli et de Romani Pontificis Primatu*; *De quinivertice ecclesiastico corpore apud S. Theodorum Studitam* (étude sur la conception de la pentarchie patriarchale en tant qu'élément d'unification du corps mystique du Christ) ; enfin : *Doctrina SS. Cyrilli et Methodii de Processione Spiritus Sancti.* Ces titres sont suffisamment révélateurs du contenu du livre pour que nous y devions ajouter un commentaire. La personnalité du P. Salaville est aussi suffisamment connue pour que l'ouvrage n'ait plus besoin d'une recommandation ; le nom de l'auteur en est une à lui seul.

Ch. Martin, S. I.

Anaphorae syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae. Vol. I, fasc. 3. Rome, Pont. Instit. Oriental. Studiorum, 1944, 28 × 24 cm., p. 265-418.

Avec ce fascicule III se clôture le premier volume des *Anaphorae syriacae* éditées avec traduction latine sous les auspices de l'Institut Pontifical oriental de Rome. Nous avons déjà exposé précédemment (cfr *N.R.Th.*, 1939, p. 864) le but et la méthode de cette édition. Le fasc. III contient le texte de trois Jérusalem ou de Cyrille d'Alexandrie, la chose reste obscure) éditée par le P. G. de Vries, et celui de l'anaphore de Cyrille (qu'il s'agisse de Cyrille de Jérusalem ou de Cyrille d'Alexandrie, la chose reste obscure) éditée par le P. Raes. Seule la seconde anaphore de Dioscore était restée inédite jusqu'ici. Elle est publiée d'après un manuscrit de Birmingham (cod. Mingana n. 536), manuscrit d'une jeunesse exceptionnelle puisqu'il fut transcrit en 1931, en grande partie sur un modèle de 1681, du moins à ce qu'il paraît. Une telle généalogie n'inspire qu'une confiance fort limitée. En fait, c'est une anaphore composite dont le début a été emprunté à la première anaphore de Dioscore, d'où son titre : *anaphora secunda.* Les autres anaphores avaient déjà été éditées précédemment soit par Renaudot soit par Assemani, mais sur une base manuscrite moins étendue et moins assurée que dans l'édition actuelle. Le *Corpus* des *Anaphorae syriacae* aura aussi l'avantage sur ses devanciers de grouper l'ensemble des liturgies syriaques. Si le premier volume qui en contient déjà neuf a mis tant de temps à paraître (de 1939 à 1944), et si rien n'est paru depuis lors, c'est en raison des circonstances. Il serait regrettable que la suite en soit remise *sine die* ou *anno,* et nous faisons des vœux pour que l'entreprise puisse se poursuivre avec succès. Je m'en voudrais aussi de ne pas signaler que le volume contient plus de 50 pages d'index des mots syriaques, ce qui en fera pour les orientalistes un instrument de consultation autant qu'un recueil de textes.

Ch. Martin, S. I.

H. J. W. Tillyard. — *The Hymns of the Octoechus.* Part I. Coll. Monumenta musicae byzantinae transcripta edid. C. Höeg, H. J. W. Tillyard, E. Wellesz. Union académique internationale. Vol. III. Copenhague, Munksgaard, 1940, 26 × 18 cm., XXIV-191 p. Prix : 16 cour. dan.

On sait que la notation musicale byzantine est exprimée par des signes différents de la nôtre, et que leur interprétation est malaisée. Après de longues recherches personnelles, qui aboutirent à un accord sur l'interprétation à donner de ces signes, un groupe de savants, un anglais, un autrichien et un danois, s'attela à la tâche de publier, en les rendant accessibles aux non-initiés, les œuvres de la musique liturgique byzantine. Sous l'égide de l'Union Académique internationale, ils firent paraître, en 1935, les premières d'une série de publications, les *Monumenta Musicae byzantinae,* dont nous avons rendu compte en son temps (cfr N.R.Th., LXIII, 1936, 1161 ss.). Le présent volume, le troisième de la série des *Transcripta,* qui offre la transcription en notation moderne des hymnes de l'Octoechos, marque la continuation de cet effort. L'éditeur a pris pour base de son travail le *Vindobonensis theol. gr. 181,* qui con-

tient la plus grande partie du texte transcrit, et qui avait déjà été publié en fac-similé dans le premier volume de la série gd-4° des *Monumenta*. Il applique dans sa transcription les règles qui avaient été établies dans le *Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation*, paru dans la même collection, si bien que l'on pourra vérifier, si l'on veut, l'exactitude de sa transcription. Du point de vue de la musique byzantine l'ouvrage est surtout important pour l'étude de la tonalité. Mais indépendamment de ce point de vue plus spécial, les spécialistes en musique religieuse occidentale désireux d'élargir leurs vues trouveront sans doute aussi quelque intérêt à mettre en parallèle avec le chant d'église occidental, celui de l'Eglise orientale qui leur est maintenant présenté sous une forme accessible. Ch. Martin, S. I.

P. DE MEESTER. — *Studi sui sacramenti, amministrati secondo il rito bizantino*. Rome, Edizioni Liturgiche, 1947, 22 × 15 cm., 298 p. Prix : 1.200 lires.

Les recherches de Dom De Meester portent avant tout sur l'aspect pratique, incidemment seulement théologique ou historique, de la liturgie sacramentaire de rit byzantin. C'est un ouvrage de pratique sacramentaire et encore limité à l'examen des questions les plus actuelles et qui demandent une solution plus urgente. Aussi la part principale est faite au baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence et l'Extrême-Onction. L'Ordre et le Mariage ne sont traités que subsidiairement. En somme il s'agit d'un essai pour mettre au point le rituel de rit byzantin en tenant compte des circonstances concrètes. Sans rien toucher à l'essentiel, sans même diminuer la signification des rites ou des prières, il y a possibilité tout d'abord d'enrichir le patrimoine de ces dernières en procédant à un meilleur choix des prières rituelles, ce qui peut se faire déjà rien qu'en allant rechercher, dans de vieilles traditions manuscrites, de très beaux textes que l'unification des euchologes a fait négliger ou tomber en désuétude. Mais surtout il y a lieu d'adapter le rituel aux multiples circonstances de la vie moderne, en tenant compte de l'urgence, de la solennité, du ministre, prêtre ou laïc, etc. Que faire, par exemple, dans le cas du baptême privé ou solennel, ou des enfants, ou en groupe, ou en cas d'urgence, si le ministre est un prêtre ou simplement un laïc ? L'auteur examine d'abord ce qui se passe actuellement dans les différentes Eglises de rit byzantin, unies ou séparées, signale ensuite les insuffisances et préconise ou suggère ses solutions. Les différents sacrements sont de la sorte passés en revue. En ce qui concerne l'Eucharistie, c'est presque uniquement la communion des infirmes qui est examinée : comment faire pour assurer la sainte Réserve ; quels rites suivre dans la communion elle-même ? L'ouvrage est donc adressé avant tout à ceux qu'intéressent les liturgies orientales et nous dirions même, avant tout, à ceux qui auront la charge de les adapter aux nécessités actuelles. C'est là une œuvre où doit s'allier beaucoup de prudence et de doigté. Mais c'est précisément par des publications de ce genre, et les observations qu'elles susciteront chez ceux qui sont versés dans la pratique, que l'on peut espérer voir des améliorations sages et prudentes s'accomplir sans rien amoindrir ni de la beauté de ces liturgies ni de leur signification traditionnelle. Ch. Martin, S. I.

HISTOIRE DE L'EGLISE

J. EVANS. — *Cluniac Art of the Romanesque Period*. Cambridge, University Press, 1950, 28 × 22 cm., XXXVI-134 p., 426 ill. Prix : 3 £ 10 sh. relié.

Ce bel et savant ouvrage comprend 426 illustrations qui reproduisent des œuvres de l'art clunisien en France à la période romane : initiales et pages de manuscrits enluminés, chapiteaux, statues, tympans et autres sculptures, églises ou parties d'églises, cloîtres, peintures (surtout celles de Berzé-la-Ville). Notons les chapiteaux dont l'auteur nous donne une riche collection. On sait que les Cisterciens se sont moqués de ces pièces qui leur paraissaient ne con-

venir ni à la simplicité ni à la pauvreté des moines, ni à la dignité des maisons de Dieu, car elles figurent souvent des animaux bizarres et des personnages monstrueux. Un bon nombre de manuscrits, dont l'auteur détache des pages ou des initiales, sont assez peu connus et retiendront particulièrement l'attention des spécialistes. Le texte, qui forme un peu plus de la moitié du volume, comprend trois parties : la première retrace l'histoire de l'ordre clunisien, de ses origines à son déclin; la seconde étudie l'ornement clunisien : ornement architectural, ornement qui vient de l'époque romaine ou carolingienne, ornement issu de manuscrits enluminés. Enfin la dernière partie du livre traite de l'iconographie, c'est-à-dire des sujets représentés : les artistes ont cherché un peu partout leur inspiration : dans les manuscrits surtout, mais aussi par exemple dans les sarcophages romains de l'ancienne Gaule. Miss J. Evans ne s'applique pas dans cet ouvrage à dater exactement les chefs-d'œuvre, à marquer le développement de la sculpture clunisienne, à caractériser les diverses écoles, mais plutôt à déterminer les sources de l'iconographie clunisienne. Elle conclut de ses recherches que l'influence décisive dans la formation de ce style remonte aux *scriptoria*. L'auteur a dressé une bibliographie systématique de son sujet à laquelle ne semble manquer aucun livre important. Elle avait déjà publié en 1938 une étude sur les plans des édifices clunisiens. Celle que nous annonçons ici fait grand honneur à Miss Evans, à l'université d'Oxford et à la *Cambridge University Press* qui l'édite.

E. de Moreau, S. I.

A. G. Biggs, O.S.B. — *Diego Gelmirez, first Archbishop of Compostela*. Thèse. Coll. The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, vol. XII. Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 22 × 15 cm., xl-398 p.

Même dans ses manifestations les plus collectives, telles que le développement des grands pèlerinages, l'histoire religieuse ne cesse jamais de ressentir l'influence de certaines grandes personnalités. Cette constatation générale se dégage, une fois de plus, de la thèse consacrée par Dom Biggs à une biographie critique du premier archevêque de Compostelle, Diego Gelmirez. Son épiscopat qui remplit les quarante premières années du XII[e] siècle (1101-1140) fut riche en événements importants et décisif quant à la prééminence acquise par le siège de Santiago sur toute la péninsule ibérique non musulmane et quant au rayonnement de son pèlerinage. Gelmirez, que l'auteur compare à la fois à saint Boniface et à Wolsey, fut intimement mêlé à toute l'histoire religieuse de son époque : il comptait parmi ses correspondants et ses amis saint Anselme de Cantorbéry, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, Guillaume IX, duc d'Aquitaine, la comtesse Clémence de Flandre, Véramond et Etienne, patriarches de Jérusalem, sans parler de nombreux cardinaux et de plusieurs papes, en particulier Calixte II. Un caractère de forte trempe, une ambition sans frein, un autoritarisme dominateur, une main de fer dans un gant qui n'était pas toujours de velours; malgré deux révoltes communales, en 1116-17 et 1136, bien vu de ses ouailles à cause des mesures hardies qu'il sut prescrire en faveur du bien commun : suppression d'octrois, abolition du servage, protection des pauvres, création d'une flotte côtière, lutte contre pillards et bêtes sauvages, construction d'églises. Il réalisa son ambition la plus chère : devenir archevêque et mérita ainsi le titre de « caput Hispaniae » que lui donne l'« Historia Compostellana », source principale de renseignements à son sujet, écrite à sa demande et pour ainsi dire sous ses yeux, ce qui garantit l'authenticité mais affaiblit la véracité de cette œuvre. Il sut doter son siège d'un sanctuaire digne de sa nouvelle splendeur : la basilique de Compostelle lui doit son plan définitif et son achèvement. Et il ne négligea aucun effort pour étendre le rayonnement du pèlerinage de saint Jacques. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir su retracer avec une telle maîtrise une des figures les plus caractéristiques de l'Eglise féodale.

R. Mols, S. I.

E. Delcambre. — *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lor-*

raine au XVI^e et au XVII^e siècle. II : *Les maléfices et la vie supranormale des sorciers.* Nancy, Société d'archéologie lorraine, 1949, 23 × 14 cm., 288 p.

La *N.R.Th.* a signalé en son temps (1949, p. 432) la parution du fasc. I de cet ouvrage, « l'initiation à la sorcellerie et le sabbat », et en a énuméré les caractéristiques et les mérites. Ceux-ci se retrouvent dans le fasc. II que voici. Répétons qu'il s'agit d'un ouvrage composé phrase par phrase et presque mot à mot sur l'appui des riches sources documentaires conservées aux Archives départementales de Meurthe et Moselle à Nancy. Comme le précédent, ce fascicule est très riche de contenu. Dans la partie consacrée aux maléfices, il est question de la grêle, de la foudre, du gel, du brouillard magiques; des agents maléfiques : Satan et les sorciers; des troubles physiologiques et psychologiques attribués aux sortilèges; de la magie sexuelle; des accidents et possessions maléfiques; des moyens maléfiques : poudre diabolique et autres vénéfices, cadavres, animaux et vents maléfiques, fluide des sorcières. La partie intitulée : Vie supranormale des sorciers, traite des visions, de l'esclavage, de la persécution et de la possession diaboliques; des métamorphoses des sorcières en animaux, surtout en lièvres, en chats et en loups; des prodiges magiques opérés par les sorciers : dédoublement, subtilité, agilité, adresse, etc.; des inhibitions magiques. Dans sa conclusion, l'auteur se montre à la fois objectif et prudent. Il est certainement excessif de considérer la sorcellerie occidentale comme une transposition de la mystique divine sur le plan satanique. Les deux se meuvent à des niveaux différents. La sorcellerie ne connaît rien qui corresponde, même à un niveau inférieur, à la connaissance intuitive de la mystique. Par contre elle présente des caractéristiques étrangères à toute la tradition spirituelle chrétienne et qui relèvent de l'animisme le plus primitif : telles les métamorphoses des sorcières en bêtes, la corporéité matérielle du démon, etc. Par contre, il semble bien que certains procédés et certains rites magiques ne soient que l'inversion populaire d'éléments empruntés à la théologie sacramentaire. C'est d'ailleurs l'élément rituel du christianisme qui se prête le mieux à un pareil emprunt.

R. Mols, S. I.

L. Cognet. *La réforme de Port-Royal 1591-1618.* Paris, Éditions Sulliver, 1950, 23 × 14 cm., 274 p. Prix : 510 frs franç.

Que n'a-t-on pas déjà écrit sur les origines du jansénisme et sur les événements intéressant l'histoire religieuse de cette époque ? Pourtant tout n'avait pas encore été dit, puisque l'ouvrage que voici se présente comme un complément au monumental Port-Royal de Sainte-Beuve. Ce volume n'est en effet que le premier d'une série consacrée à « La Mère Angélique et son temps ». Comme tout historien, l'auteur ne cache pas sa sympathie pour l'héroïne dont il a entrepris de retracer l'existence et il la domine assez pour fournir une œuvre construite suivant toutes les règles de la critique. Autant que possible, l'auteur a laissé parler les sources elles-mêmes, se bornant à les enchaîner. Aussi son texte est-il à la fois agréable à lire et d'une authenticité garantie. Un récit comme celui de la fameuse scène du guichet se lit comme un roman. Une note biographique et un index des sources complètent l'ouvrage.

R. Mols, S. I.

Dom Ch. Poulet, O.S.B. — *Histoire du christianisme.* Époque contemporaine. Fascicules XXIX-XXX. Paris, Beauchesne, 1950, 29 × 22 cm., 256 p.

Ce double fascicule continue l'histoire du XVIII^e siècle et la pousse jusqu'aux débuts de l'Assemblée législative. D'abord vient la partie générale : Encyclopédistes, Rousseauisme, déchristianisation, Aufklärung, fébronianisme, jo-séphisme, suppression de la Compagnie de Jésus. Puis un tableau de l'Église de France : épiscopat, bas clergé, clergé régulier, apologétique catholique, piété populaire, éducation populaire et prédication. Enfin la Constituante. L'exposé

se lit toujours avec intérêt et tient compte des meilleurs travaux. En passant notons cependant quelques erreurs dans le paragraphe intitulé : Joseph II et les Pays-Bas (pp. 337 et 338). Le duc de Lorraine était simple gouverneur des Pays-Bas sous Marie-Thérèse. Joseph II ne lui a pas succédé, mais à sa mère. Cet empereur n'a pas supprimé 23 monastères en Belgique. Au moins 163 maisons religieuses d'hommes et surtout de femmes disparurent en vertu de ses décrets. Le nonce Zondadari ne fut pas expulsé pour avoir provoqué la révolte causée par l'établissement du séminaire général mais parce qu'il avait fait imprimer sans *placet* la condamnation du livre d'Eybel sur le pape.

E. de Moreau, S. I.

M. De Meulemeester, C.ss.R. — *Histoire sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur.* Louvain, Imprimerie St-Alphonse, 1950, 23 × 15 cm., 204 p.

Cette Histoire est marquée au coin de l'objectivité, de la clarté, de la précision, de la richesse d'information. Rien ici d'un panégyrique. Certes, le R. P. De Meulemeester signale les mérites de son Ordre, le bien considérable qu'il a fait, les magnifiques développements qu'il a pris, surtout depuis la fixation de la maison généralice à Rome (1853), les hommes de valeur qu'il a produits, mais il le fait sans y insister; et il ne dissimule pas les hésitations et les lenteurs des débuts, les difficultés surgies plus tard entre la portion « cisalpine » et la portion « transalpine » de la Congrégation, les schismes, au moins temporaires, qui en résultèrent. Sans avoir la sécheresse d'un manuel, l'*Histoire Sommaire,* qui est destinée, non exclusivement, mais plus spécialement aux jeunes étudiants de la Congrégation, en possède la clarté, l'ordre, les multiples divisions et subdivisions, qui en facilitent la consultation et la mémorisation. Quant à la documentation, elle est abondante et de première main. Voici trente ans que le R. P. De Meulemeester étudie l'histoire de sa Congrégation; il a publié naguère, en trois gros volumes, la *Bibliographie générale des Ecrivains Rédemptoristes* (Louvain, 1933-1939); et en sa qualité d'Archiviste général de l'Ordre il a pu puiser à pleines mains dans l'important dépôt confié à ses soins. Une bibliographie des sources, inédites et imprimées, de l'histoire de la Congrégation du T. S. Rédempteur termine l'ouvrage (p. 183-191).

R. Lechat, S. I.

Ch. Poulet, O.S.B. — *Histoire de l'Eglise de France.* T. III : *Epoque contemporaine.* Paris, Beauchesne, 1949, 19 × 15 cm., 444 p.

Les livres de dom Poulet se lisent toujours avec un grand charme. Il raconte bien, de façon vivante, trouve les mots justes, pittoresques. Ajoutons que certaines questions sont traitées magistralement. Ainsi le romantisme, l'œuvre de Renan. Nous eussions voulu plus de développements sur le magnifique mouvement théologique en France depuis les dernières années du XIX^{e} siècle et sur le rôle social des catholiques (Action populaire par exemple). L'auteur dit que Mgr Dupanloup minimisa la portée du syllabus et de *Quanta Cura* et que Mgr Pie se montra interprète plus rigoureux. Mais le Révérend Père omet d'ajouter que le pape félicita le premier de ces évêques et lui déclara qu'il avait compris ces documents comme il les comprenait lui-même. Nous ne savons si l'auteur compte consacrer un volume à l'époque toute récente depuis 1914. Il reste en effet, pour être complet, à traiter bien des points comme l'*Action française,* le recrutement sacerdotal depuis la séparation, l'organisation du Denier du culte, les Diocésaines, etc.

E. de Moreau, S. I.

A. Simon. — *L'Eglise catholique et les débuts de la Belgique indépendante.* Wetteren, Edit. Scaldis, 1949, 25 × 16 cm., 148 p.

Dans ce petit ouvrage, qui utilise de nombreux documents inédits, se trouvent des aperçus nouveaux et du plus haut intérêt. Citons les pages où il est question de la volonté du gouvernement provisoire de sauvegarder la pleine liberté des cultes; du danger créé par la présence au Congrès national de treize

abbés, dont la plupart prirent rang parmi les membres les plus démocrates de cette assemblée; de l'examen qui fut fait à Rome de la constitution belge avant la publication de l'encyclique *Mirari vos* et de la décision prise de ne pas condamner le parti national belge; de l'attitude semblable de Rome, qui ne voulut pas réprouver le serment à la Constitution, avant l'envoi de la seconde encyclique contre Lamennais, en 1834; du rôle considérable joué par les évêques belges dans l'acceptation de la constitution; du mécontentement du roi Léopold à cause des sentiments démocratiques d'une partie du clergé inférieur; du projet du roi de faire donner en fait au nonce un pouvoir qui le mette au-dessus des évêques; des changements d'attitude du premier roi vis-à-vis du parti catholique. E. de Moreau, S. I.

A. Simon. — *Le cardinal Sterckx et son temps (1792-1867).* T. I : *L'Eglise et l'Etat.* Coll. Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles. Wetteren, 1950, 25 × 17 cm., xx-624 p.

M. Simon prépare depuis des années une biographie du cardinal Sterckx. En voici le premier volume. Un second décrira l'œuvre de l'archevêque, pasteur des âmes du diocèse de Malines, le montrera ensuite sur un terrain plus large lui faisant partager la sollicitude de toutes les Eglises, s'attachera enfin à étudier son âme.

Ce tome premier ne déçoit pas notre attente. L'auteur se sert de très nombreuses sources inédites conservées aux Archives de l'archevêché de Malines et dans celles du grand séminaire de Malines, aux Archives du Vatican, de la Congrégation du Concile, de la Congrégation de la Propagande, du Collège belge et de la curie généralice des Jésuites; aux Archives générales du royaume de Belgique et du Ministère des Affaires étrangères à Bruxelles et du Rijksarchief à La Haye; enfin d'archives communales et d'archives privées. Cette documentation abondante permet à M. Simon de traiter scientifiquement pour la première fois plusieurs questions et d'apporter dans d'autres des aspects ou des renseignements nouveaux.

Voici d'abord, de 1792 à 1832, « les préparations » : enfance, études, sacerdoce, professorat au Grand Séminaire, vie pastorale à Bouchout et à Anvers, fonctions de vicaire général et de vicaire capitulaire. Dans ces quelque 185 pages qui précèdent la nomination de Sterckx à l'archevêché, du nouveau en abondance. A partir de 1827, vicaire général, Sterckx aide Méan à résister au monopole hollandais; il est chargé dès cette année d'une mission chez le roi Guillaume; il réussit à « convertir » l'envoyé pontifical Capaccini qui, ayant reçu pour mission de faire exécuter le concordat, d'obtenir l'assentiment royal sur la nomination des nouveaux évêques et d'arranger l'affaire du collège philosophique, se montre d'abord trop disposé à condescendre aux vues de La Haye. La seconde partie du volume s'ouvre par un chapitre qui, pour nous, est un des meilleurs du livre : d'abord un très beau portrait du successeur de Méan; puis un tableau de la situation politique, internationale et religieuse de la « Belgique nouvelle » en 1831; enfin la présentation au lecteur des évêques suffragants, surtout de Van Bommel, parmi eux la personnalité la plus forte, ami de Sterckx, mais plus fougueux, plus rigide et plus homme de doctrine. Viennent ensuite les chapitres consacrés aux relations de l'Eglise et de l'Etat de 1831 à la mort de Sterckx en 1867. On retrouve ici toutes les questions bien connues : unionisme, lois sur l'enseignement supérieur, sur l'enseignement primaire et sur l'enseignement moyen, création de l'université catholique et tentative échouée de lui faire octroyer par les Chambres la personnification civile, affaires des jurys universitaires, de la loi de charité (1855), des cimetières (1844), des bourses d'études, du temporel du culte. Mais nous connaissions en général assez imparfaitement le rôle joué par l'archevêque en tout cela et les principes qui le guidaient. Il ressort de ces chapitres que Sterckx se donne le temps d'étudier les questions, qu'il sait évoluer d'après les circonstances, qu'il garde toujours son calme, que, sans jamais céder sur les points essentiels, il s'attache beaucoup plus que certains de ses suffragants, notamment Van Bommel, Labis et Malou, à garder la bonne entente avec le gouvernement. Signalons particulièrement le chapitre 1er de cette seconde partie intitulé : Principes

et attitudes. Evolution politique de 1831 à 1867, et surtout : Sterckx et la constitution belge (pp. 228-254). Pour lui, la constitution belge ne tombait pas sous les condamnations de l'Eglise, d'abord parce qu'elle n'établissait pas la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat, ensuite parce que Rome ne l'avait jamais condamnée comme telle. Aussi la défendit-il toujours contre les attaques d'une partie de la presse catholique et resta-t-il fidèle dans son attitude vis-à-vis d'elle jusqu'à la fin de ses jours. Il rendit ainsi un incontestable service au pays, et, disons-le aussi, au catholicisme.

Qu'il nous soit permis d'ajouter à ce compte rendu quelques remarques dont l'auteur pourra faire son profit soit dans une nouvelle édition soit dans le tome II. Bien des exposés nous semblent trop longs, trop peu ramassés et abondent en répétitions. L'auteur ne cite pas certains des travaux qu'il connaît sans doute mais semble peu utiliser, ainsi *La querelle des fondations charitables en Belgique* du P. A. Muller. Il ne renvoie qu'une fois, sauf erreur de notre part, aux trois volumes de l'*Histoire de la Belgique contemporaine* parus de 1928 à 1930. Il ne se reconnaît pas assez tributaire de travaux antérieurs au sien. Un souci d'apologie perce de-ci de-là et il semble admettre difficilement que Sterckx ait pu se tromper en certains points. Le style, généralement bon, n'a pas toujours été revu d'assez près. Quelques exemples : « de Muelenaere, qui a des qualités assez peu tranchées que pour servir de liaison entre les ministres » (p. 200). « Du coup que... la séparation complète n'existait pas » (p. 229). « On ne peut se défaire de croire » (p. 360). Enfin il reste pas mal de fautes d'impression. C'est ainsi qu'à la table nous lisons : « Un huissier instrumente à l'archevêque ».

E. de Moreau, S. I.

J. A. Lutz. — *Le cardinal John-Henry Newman.* Une vie et une époque. Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1950, 20 × 13 cm., 352 p. Prix : 72 frs belges.

On ne se lasse pas de contempler la figure si captivante du cardinal Newman. Les biographies peuvent se multiplier, on les lit toujours avec un charme nouveau. A vrai dire, celle que vient de publier M. l'abbé Lutz, du diocèse de Strasbourg, est particulièrement attachante. Cet homme d'étude, ce grand penseur religieux, que fut Newman, M. Lutz a voulu le mettre à la portée de tous et il y a réussi avec beaucoup de bonheur. Sans aucun déploiement d'érudition, mais avec une psychologie pénétrante et dans un exposé simple et vivant, il nous fait assister à l'évolution de la pensée religieuse du jeune professeur d'Oxford, d'abord ardemment attaché à son Eglise anglicane, soucieux de la défendre contre les infiltrations libérales et de lui rendre sa splendeur religieuse d'autrefois, suscitant et animant dans ce but ce qu'on a appelé le « Mouvement d'Oxford », cherchant ses arguments dans l'étude de l'Eglise primitive. Puis peu à peu, amené par cette étude même à découvrir que l'Eglise d'Angleterre s'est en somme, en plus d'un point, écartée de la foi primitive tandis que c'est dans l'Eglise romaine que se trouve la vraie continuité. Quelle loyauté dans ces recherches ! quelle lutte contre les protestations du sentiment ! quel courage à suivre la vérité à mesure qu'elle se découvre ! Quelle prudence aussi, quelle maturité dans ces démarches ! Longtemps il freina l'ardeur de ses compagnons, qui convaincus par ses arguments voulaient passer à l'Eglise romaine. « Le passage d'une confession à une autre suppose des années de prière et de préparation », répétait-il (p. 124). Quand il eut fait enfin lui-même le pas décisif, une impression de paix et de sécurité envahit son âme. Les épreuves néanmoins ne lui manquèrent pas. Son zèle pour la vérité si chèrement reconquise se heurta souvent à la prudence des autorités épiscopales ou romaines, son ardeur n'alla pas sans susciter des défiances. Sa nature sensible en souffrit mais il ne se laissa jamais abattre et l'amertume n'entra jamais dans son cœur. Les périodes de faveur d'ailleurs et d'immense influence alternaient avec les périodes plus sombres. Et sa vieillesse fut comme un soir radieux où la pourpre romaine vint apporter à sa personne et à son œuvre le témoignage de la plus haute autorité

R. Lechat, S. I.

*B. Atese. — Ἐπίτομος ἐπισκοπικὴ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον. T. I. Athènes, A. Θ. Ποϋντζα, 1948, 26 × 18 cm., XVI-320 p.

Le premier tome de cette histoire de l'Eglise grecque moderne embrasse la période qui s'est écoulée depuis l'émancipation de la Grèce en 1833 jusqu'aux environs de 1900. Un second volume doit reprendre à cette date la suite des événements pour les poursuivre jusqu'à nos jours. Cette histoire est conçue sous forme de nomenclature analytique des différents évêchés et de leurs pasteurs, comportant en général une courte notice biographique sur ces derniers, mais parfois légèrement développée par la publication de correspondances, principalement avec le saint synode d'Athènes. Outre de nombreuses monographies, l'auteur, lui-même évêque, a pu consulter fréquemment les archives des différents diocèses et du saint synode d'Athènes. Comme tel, l'ouvrage relève plus du genre encyclopédique ou documentaire que du genre historique proprement dit. C'est un recueil à consulter plutôt qu'à lire, où l'on ira trouver sur les quelque cent vingt-cinq évêques qui se sont succédé durant ces années sur les sièges épiscopaux de Grèce, des détails concis et précis qu'on aura peine à découvrir ailleurs.

Ch. Martin, S. I.

Dom A. Le Bail et C. Bock. — *Abbaye N.-D. de Scourmont.* Un siècle de vie monastique. Forges-lez-Chimay, Editions de l'Abbaye N.-D. de Scourmont, 1950, 23 × 16 cm., 132 p., 50 illustr. Prix : 50 frs.

Perdu à l'extrême sud de la province du Hainaut, à deux pas de la frontière française, presque oublié au milieu de ses forêts, le monastère cistercien de N.-D. de Scourmont vient de fêter le centenaire de sa fondation. Un livre jubilaire commémore cet événement. Entre un bref aperçu historique sur l'ordre de Cîteaux et une remarquable synthèse de fond sur la vie cistercienne, dues toutes deux à Dom Anselme Le Bail, Quatrième Abbé de Scourmont, l'histoire de ce siècle qui vient de finir est racontée en quarante pages. Dans sa sobriété objective, ce récit est une splendide leçon de foi, de courage et de travail. Les cinquante clichés qui l'accompagnent prouvent eux aussi que les moines du XX^e siècle continuent vaillamment la lignée des défricheurs et des bâtisseurs d'autrefois.

R. Mols, S. I.

H. Bordeaux. — *Images romaines.* Paris, Plon, 1950, 19 × 12 cm., 288 p. Prix : 300 frs franç.

L'illustre romancier français nous raconte des souvenirs personnels sur les trois papes qu'il a connus et dont il a obtenu des audiences : Pie X, Pie XI et Pie XII. Bordeaux avait huit ans quand mourut Pie IX et il ne l'a jamais vu pas plus que Léon XIII. De Pie IX il raconte surtout les débuts de son pontificat, l'assassinat de Rossi, l'exil à Gaëte. Pour Léon XIII, il nous entretient assez longuement de sa politique vis-à-vis de la France, ainsi que du Ralliement. Dans les audiences qu'il reçut de Pie X, Pie XI et Pie XII, il fut surtout question de la France. Bordeaux n'a pas la prétention de nous apprendre du nouveau. Le principal charme de ce petit livre tient à sa composition.

É. de Moreau, S. I.

Studia Missionalia, vol. IV, Anno 1948. Rome, Université Grégorienne, 1949, 24 × 17 cm., 224 p.

Le tome IV (1948) des *Studia missionalia*, publiées par la Faculté de missiologie de l'Université Grégorienne contient cinq dissertations que nous croyons utile de signaler aux missiologues : Damboriena, P., *Trayectoria Historica de la libertad religiosa en China*; Dominguez, O., *De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam*; Van Bulck, V., *Le problème Bochiman*

et Hottentot. Les faits linguistiques (étude remarquablement fouillée sur la linguistique de ces peuplades, aujourd'hui presque éteintes); Hofmann, G., *Das eucharistische Apostolat der Jesuiten im griechisch-türkischen Osten*; enfin, Storme, M. B., *Le Cardinal Massaja : Les méthodes d'accès au peuple.*

C. M.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Doctrine

J. Lebreton, S. J. — *Tu solus sanctus.* Jésus Christ vivant dans les saints. Etudes de théologie mystique. Paris, Beauchesne, 1948, 20 × 15 cm., 270 p.

Pour décrire la vie mystique, les auteurs suivent généralement l'itinéraire d'un saint, dont les expériences sont choisies comme type ou règle essentielle. En reconnaissant la grande variété des dons de Dieu, qu'il classe en trois groupes : mystique contemplative, apostolique, réparatrice, le P. Lebreton les a réunis d'abord autour de Jésus-Christ, modèle et maître de vie mystique dans sa prière, sa vie active, sa passion, sa gloire. Il expose ensuite tour à tour les trois groupes en s'appuyant sur quelques grands mystiques qui les représentent, principalement Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, l'Apôtre des Gentils, Marie de l'Incarnation, les Martyrs, Paul de la Croix, Véronique Giulani. Chez tous il discerne l'appel et l'impuissance personnelle, la purification volontaire et infuse, l'union à Dieu dans la contemplation, l'action, la souffrance, et toujours, à travers des caractères humains et des missions surnaturelles profondément divers, la ressemblance du même idéal, la configuration au Christ, voie vers le Père, sainteté de tous les saints : *Tu solus sanctus.* Cette œuvre de synthèse pratique est nouvelle : par les directives essentielles de la sainteté, qu'elle dégage partout avec une netteté parfaite et concentre plus spécialement dans le « Directoire », elle invite à monter sans illusion, à désirer ardemment sans indiscrétion, à imiter courageusement sans imprudence, et, par-dessus tout, à recevoir la vie du Christ, lequel n'a d'autre but que de nous transformer à son image.

R. Carpentier, S. I.

M. Philipon, O.P. — *Le sens de l'éternel.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 30 frs.

« Tout passe, sauf l'éternel ». Ce livre du Père Philippon le rappelle opportunément aux hommes de notre XX^e^ siècle, enchaînés à l'immédiat. Le seul vrai remède aux misères de notre temps est de redécouvrir notre immortelle destinée. La lecture méditée du « Sens de l'Eternel » les y aidera. Loin de nous détourner de nos tâches quotidiennes, ce sens nous y engagera plus à fond en nous faisant découvrir et vivre la valeur du moment présent dans une perspective d'éternité.

J. Delcuve, S. I.

M.-D. Philippe, O.P. — *Le mystère de l'amitié divine.* Paris, Egloff, 1949, 18 × 12 cm., 198 p.

Le catholicisme est essentiellement amour de Dieu pour l'homme, amour de l'homme pour Dieu : amitié divine. Aussi longtemps qu'on ne l'a pas compris, sa véritable intelligence demeure fermée, et Dieu qui se veut proche des hommes, leur demeure, en fait, lointain. De cette amitié, le P. Philippe nous expose le mystère. Il nous fait contempler avec lui Dieu amour, Jésus amour incarné. Il nous conduit plus avant dans le mystère de notre participation à l'amitié divine, nous en montre le rayonnement en nous et autour de nous, nous en dévoile la croissance, nous en dit l'excellence. Un beau livre qui nous transporte au cœur même du catholicisme.

J. Delcuve, S. I.

R. Mialhe. — *Le charme de Dieu.* Coll. La vie intérieure. Paris, Aubier, 1948, 19 × 12 cm., 206 p.

Dieu est tout proche et trop souvent nous ignorons sa proximité. Dieu possède des charmes uniques, et nous les méconnaissons. Nous révéler la proximité de ce Dieu aux charmes souverains, nous inviter à la rencontre avec Lui : tel est le dessein de ce livre. Dans ce but l'auteur nous apprend à découvrir Dieu dans sa création, car « au centre de tout ce que Dieu déploie pour nous » il y a lui-même; — dans la personne de Jésus, et des saints, dans la proximité de l'au-delà et même dans l'ensorcellement des corps. Reste à aimer ce Dieu ainsi découvert. Cette connaissance déjà appelle l'amour; une éducation du cœur pourtant reste nécessaire. C'est à quoi Robert Mialhe s'emploie dans la dernière partie de son ouvrage, désireux de guider son lecteur vers les cimes de l'amour. J. Delcuve, S. I.

M. Zundel. — *Recherche du Dieu inconnu.* Paris, Éditions ouvrières, 1949, 19 × 12 cm., 198 p.

Simples notes catéchistiques qui faciliteront la découverte de Dieu à ceux qui le recherchent loyalement ou permettront à ceux qui l'ont déjà trouvé d'approfondir sa connaissance. Elles ne prétendent nullement fournir un exposé complet de la doctrine chrétienne; elles ont pour but d'aider à en saisir par le dedans quelques aspects. Certaines d'entre elles demanderaient à être précisées, complétées. Mais telles quelles, elles apportent sur Dieu de précieuses clartés... A les lire, le lecteur sera sans doute mis en goût d'en connaître davantage sur ce Dieu dont elles lui auront fait entrevoir l'unique Bonté et Beauté. J. Delcuve, S. I.

Marie-Eugène de l'E.-J., O.C.D. — *Je veux voir Dieu.* Tarascon, Éditions du Carmel, 1949, 23 × 14 cm., 472 p.

Pour répondre au désir de laïcs venus lui demander la science de la prière carmélitaine, le P. M.-E. de l'E.-J. entreprit une série de conférences. Il y commentait le chef-d'œuvre de sainte Thérèse : le « Livre des Demeures » ou Château intérieur, dans lequel la sainte décrit le processus complet de l'ascension d'une âme. Au besoin, le conférencier éclairait ou complétait l'enseignement de la mère du Carmel réformé par ceux de S. Jean de la Croix et de sainte Thérèse de Lisieux. C'est la rédaction de ces conférences qu'il livre aujourd'hui dans un beau livre qui constitue un véritable traité de l'oraison et de la vie intérieure d'après ces trois grands maîtres. A la lumière de leur doctrine, on saisit sur le vif, à la fois l'emprise croissante de Dieu sur l'âme qui s'abandonne à lui, et les ascensions successives de celle-ci dans sa montée vers Dieu. Chacune d'elles est étudiée avec soin; pas à pas, on est conduit jusqu'au sommet de la montée : l'union transformante de l'âme avec son Dieu. En ce beau livre, non seulement la science de l'oraison est enseignée mais, autant que possible, le désir et le goût en sont donnés. Qui le lit sent naître et grandir en lui le désir de savoir prier. A recommander aux âmes soucieuses de prière et de progrès dans l'oraison. J. Delcuve, S. I.

H. Schmidt. — *Geborgen im Vatergott.* Ein Trostbuch von der göttlichen Vorsehung für eine apokalyptische Zeit. Paderborn, Schöningh, 1949, 20 × 12 cm., 484 p. Prix : relié : 8.80 marks.

Ce livre de doctrine et de pratique sur la foi en la paternité divine et la providence s'ouvre sur une comparaison entre la foi dangereuse de l'Eglise primitive, face au martyre, et la situation « apocalyptique » d'aujourd'hui. Dieu est père : il est le Dieu de l'amour, le Dieu de la vie, il nous aime, il nous crée, il nous fait ses enfants. Rien ne permet une interprétation quiétiste, sentimentale de l'amour divin, juste et puissant. Mais sa providence est partout. Devant elle, se résolvent les lourdes questions de la liberté, du péché, de la souffrance, spécialement de celle des temps d'épreuves massives que nous traversons. La réponse de l'homme à la providence ne peut être que le « blanc-seing » total que nous lui donnons et qui n'arrive à sa perfection que dans l'amour de la croix. Livre de lumière et de consolation, écrit avec la sincérité et la profondeur qu'exigent les émotions de notre époque. R. Carpentier, S. I.

Mother Mary of St. Augustin. — *The divine Crucible.* Revu et édité par N. Ryan, S. J. Londres, Burns and Oates. Prix : 12/6.

M. Starkey-Greig. — *Le creuset de l'amour. Le purgatoire.* Paris, Spes, 1950, 19 × 15 cm., 250 p. Prix : 270 frs franç.

L'auteur de ce livre est une auxiliatrice du Purgatoire à la fois écrivain, artiste et mystique, morte en 1937. Son nom de famille est Mary Starkey-Greig ; son nom de religion, Mother Mary of St Augustin. L'ouvrage, écrit en anglais, fut revu par le P. N. Ryan, S. J. Il parut en 1940 sous le titre de « The divine Crucible ». Marie-René Bazin en offre aujourd'hui une traduction française faite sur les manuscrits mêmes de l'auteur. Mary Starkey-Greig y décrit l'action unifiante de Dieu dans l'âme du Purgatoire, en vue de la disposer à la vision béatifique. Elle nous fait assister au travail de sanctification qui s'opère en l'âme par la connaissance que Dieu lui donne de ses perfections divines. Ses analyses s'appuient sur les descriptions des mystiques, dont elle cite de nombreux passages, car « au purgatoire, nous serons tous des mystiques » (p. 40). Un beau livre qui éclaire quelque peu le mystère du purgatoire et met en lumière à la fois la gravité du péché, la sainteté infinie de Dieu et l'amour inouï dont il aime chacune de ses créatures. J. Delcuve, S. I.

L. Veuthey. — *Einswerden mit Christus.* Franziskanische Geisteslehre. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1949, 14 × 21 cm., 154 p. Prix : 6.80 Mk.

Mieux que celui de la traduction allemande que voici, le titre de l'original italien indique le contenu de cet ouvrage : « Itinerario dell' anima francescana ». C'est un vade-mecum d'ascèse et de vie intérieure, suivant la spiritualité franciscaine. Les citations sont surtout empruntées aux œuvres de S. François, S. Bonaventure, Thomas de Celano, S^te^ Angèle de Foligno, Véronique Giuliani. L'ordre adopté est le plan classique de l'itinéraire spirituel. La simplicité toute franciscaine du ton ne fait que rehausser la richesse du contenu.

R. Mols, S. I.

Dom Chapman. — *Lettres spirituelles.* Coll. La vigne du Carmel. Paris, Édit. du Seuil, 1949, 16 × 13 cm., 224 p.

Ces lettres de direction s'adressent à des laïcs ou à des religieux en marche vers l'oraison de quiétude ou s'y trouvant déjà. Elles contiennent d'excellents conseils pour ces âmes ; mais qui ne sont pas applicables, sans discernement, à toutes les âmes d'oraison. L'auteur insiste beaucoup sur la confiance, la nécessaire passivité de l'âme vis-à-vis de Dieu, la prédominance que doit avoir la volonté sur l'intelligence. Les âmes d'oraison trouveront sur ces trois points d'utiles lumières dans les lettres de Dom Chapman. Mais il faut bien reconnaître que toutes les expressions de l'auteur ne sont pas heureuses ; certaines prêtent à malentendu. Une introduction de Paul Renoudin fait le point : elle est à lire. Sans crainte alors de fausses interprétations, de déviations ou d'erreurs, le lecteur pourra retirer grand profit de la lecture de ces lettres, qui, répétons-le, contiennent de précieuses indications pour les âmes en route vers la contemplation. J. Delcuve, S. I.

Gabriel de Ste-Marie-Madeleine. — *La contemplation acquise.* Coll. Bibliothèque du Carmel. Carmel de Rochefort, 1949, 19 × 12 cm., 168 p. Prix : 50 frs.

Entre la méditation affective et la contemplation mystique infuse, y a-t-il place pour une contemplation que l'on puisse dire acquise ? Certains auteurs le nient ; d'autres l'affirment. La question n'a pas qu'un intérêt spéculatif mais aussi pratique, car, de sa solution peut dépendre une direction différente des âmes. En conformité avec les enseignements de S. Jean de la Croix, l'auteur

établit l'existence d'un état contemplatif « où le simple regard affectueux de l'âme, résultat des méditations précédentes, s'allie à un commencement d'infusion de lumière et d'amour qui en facilite l'exercice » (p. 7). Il en étudie la nature intime et met en lumière l'attitude que l'âme doit prendre pour en profiter pleinement. Sans doute l'expression contemplation acquise n'est pas parfaite; elle a pourtant ses avantages. Ce qui importe plus, c'est l'existence d'un état intermédiaire entre la méditation affective et l'oraison mystique infuse. Le P. Gabriel de Sainte M.M. le démontre bien. Directeurs spirituels et âmes d'oraison trouveront en ce petit volume, œuvre d'un religieux compétent, plus d'une lumière précieuse. J. Delcuve, S. I.

L. Soubigou. — *Ames de lumière. Les exigences intellectuelles de la vie du chrétien et du prêtre.* Paris, Lethielleux, 1949, 19 × 12 cm., 94 p. Prix : 120 frs franç.

Le christianisme est vie, grâce, vérité; il est amour, mais il est aussi connaissance. Le chrétien cultivé, le prêtre ont le devoir d'approfondir celle-ci. De cet approfondissement, l'auteur analyse les sources : ce sont principalement la vie d'oraison, la consécration délibérée de l'intelligence à Dieu, entraînant quand elle est loyale sa purification progressive. Un chapitre terminal analyse les relations entre la culture sacrée et la culture profane. Un livre qui oblige à penser, qui fait estimer la foi, l'intelligence, et révèle la grandeur du travail intellectuel accompli en esprit de consécration de l'intelligence à Dieu. J. Delcuve, S. I.

L.-J. Lebret. — *Action, marche vers Dieu.* Coll. Economie et humanisme : série Spiritualité n° 4. Paris, Editions ouvrières, 1949, 19 × 14 cm., 224 p. Prix : 200 frs franç.

Une suite serrée de petits chapitres denses, renfermant une doctrine spirituelle sûre, aussi éloignée de l'« activisme » que de l'évasion dans une fausse contemplation, tel se présente ce livre que l'on voudrait voir dans les mains de tout militant chrétien : ouvrier, patron, femme d'œuvres, membre d'un groupe de foyers... Mais, pour en retirer toute la substance, il faudra le lire lentement et il faudra le prier. Car chacune de ses pages conduit vers Dieu et réalise la fonction qu'un auteur spirituel assignait à la méditation : « Echauffer le cœur jusqu'à une température convenable pour la prière ». C. Mertens, S. I.

A. Ehl. — *Direction spirituelle des religieuses.* Adapté de l'allemand par J. Creusen, S. J. 2e édit. Coll. Museum Lessianum. Bruxelles, L'Edition Universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 1948, 23 × 16 cm., 366 p.

Au cours des dernières années, le problème de la vie religieuse féminine, avec sa crise assez générale de recrutement, a dû retenir l'attention de beaucoup de prêtres. Ceux qui l'étudient un peu à fond se demandent si l'aide spirituelle fournie aux communautés ne devrait pas être plus intense, plus adaptée aux besoins d'âmes consacrées à Dieu et exerçant leur apostolat dans des conditions parfois bien lourdes. La réédition d'un ouvrage très pratique publié en allemand d'abord, puis en néerlandais (1928), en première édition française (1937), répondra à ces nécessités. Outre certaines retouches, la seconde édition française contient deux chapitres nouveaux sur les religieuses enseignantes et les religieuses hospitalières, celles-là précisément qui semblent avoir le plus besoin d'une direction réconfortante dans leur surcharge de travail. E. Bergh, S. I.

Biographies

M. Weinhandl. — *Brennende Herzen.* Lebensbilder grosser Christen. Graz-Vienne, Styria Steirische Verlagsanstalt, 1949, 25 × 18 cm., 318 p.

L'auteur s'est appliqué à présenter au public d'aujourd'hui une série de grandes figures de l'histoire de l'Eglise, depuis sainte Monique et Fra Angelico jusqu'à nos jours. Nul doute qu'il y ait réussi avec bonheur dans cette entreprise délicate. L'ouvrage retiendra surtout l'attention de nos lecteurs par le beau portrait du cardinal von Galen, par d'excellentes pages sur Edith Stein et la révélation de ce jeune étudiant autrichien Fritz Mankovski, tombé au front russe en 1944. Il nous plaît de relever l'excellente présentation du livre, agrémenté d'illustrations choisies avec goût. F. Lelotte, S. I.

M. Henry-Rosier. — *Dans la barbarie mérovingienne. Saint Colomban.* Paris, Spes, 1950, 18 × 12 cm., 206 p. Prix : 250 frs français.

S. Colomban, le fondateur des abbayes fameuses de Luxeuil et de Bobbio, venu d'Irlande avec une douzaine de moines pour évangéliser le continent, s'établit d'abord à Annegray, aux confins de la Bourgogne. Quinze ans plus tard, il fonda Luxeuil. Proscrit de là par la vengeance de la reine Brunehaut, il entreprit, avec quelques confrères, une odyssée à travers la Gaule, la Suisse, l'Italie, et alla se fixer à Bobbio, où il acheva sa carrière. De ses fondations, devenues bientôt prospères, ne tardèrent pas à se détacher des essaims et M^me^ Henry-Rosier rappelle les origines de mainte abbaye des Gaules régie par la règle de S. Colomban. Biographie modérément romancée, anecdotique, littéraire, poétique. Parfum de *Fioretti*. Quelques notes montrent le souci qu'a eu l'auteur de se documenter. R. Lechat, S. I.

M. Aubert. — *Suger.* Coll. Figures monastiques. Abbaye Saint Wandrille, Edit. de Fontenelle, 1950, 23 × 15 cm., 190 p.

Transformateur de la basilique de Saint-Denis, principal bâtisseur de la France médiévale, il convenait que cette nouvelle monographie consacrée à Suger — la première depuis la thèse présentée à Berlin en 1898 par Otto Cartellieri — fût due à la plume de M. Marcel Aubert, dont les contributions à l'histoire de l'art médiéval français ne se comptent plus. L'ouvrage divisé comme un triptyque : d'abord le moine et l'abbé, ensuite l'homme politique et l'historien, enfin le constructeur et l'artiste, se base surtout sur les écrits mêmes de Suger : Vie de Louis VI, Mémoire sur son administration abbatiale, Livre de la Consécration de l'église de Saint-Denis, ainsi que sur la Vie de Suger écrite par le frère Guillaume. Des sources d'archives furent également mises à contribution, ainsi que — cela va sans dire — les sources monumentales et artistiques. Très riche dans sa concision, le récit de l'auteur met fort bien en relief la figure géante de ce moine qui fut à la fois l'homme de son roi et l'homme de son Dieu. R. Mols, S. I.

M. Pellissier. — *La magnifique aventure : La vie de saint Jean Bosco.* Marseille, Imprimerie Don Bosco, 78, rue Stanislas-Torrents, 1950, 19 × 14 cm., 178 p. Illustré 3 couleurs. Prix : 480 frs franç.

Don Bosco, le saint qui aima les enfants, est raconté à Jean-Marie, dans une langue directe, dessinée, colorée, savoureuse, émouvante. Après chaque chapitre Jean-Marie, en son langage à lui, dit ce qu'il en pense. Magnifiquement imprimé, abondamment illustré, riche en faits, sans rien d'abstrait, le récit captivera et instruira les enfants, et aussi les grandes personnes. « Un livre charmant comme celui-ci » sur saint Jean Bosco, déclare son historien le P. Auffray, « il ne l'a jamais eu sous les yeux ». Rien de tel pour préparer l'âme à l'appel de Dieu. R. Carpentier, S. I.

A. Auffray. — *Un saint de 15 ans.* Paris, Vitte, 1950, 19 × 12 cm., 228 p. Prix : 240 frs franç.

J. Halna. — *Le bienheureux Dominique Savio, élève de Saint-Jean Bosco.* Paris, Vitte, 1950, 19 × 14 cm., 48 p. Prix : 65 frs franç.

Mystique, apôtre de son milieu, adolescent dynamique, Dominique Savio a tout ce qu'il faut pour être proposé comme chef de file aux jeunes de 15 ans. C'est sa vie à la fois simple et merveilleuse que A. Auffray nous raconte avec l'art que chacun lui connaît. Il nous le montre en famille, puis chez Don Bosco. Le saint passe à son jeune disciple sa formule de sainteté : « se sauver et devenir saint en sauvant ses frères ». C'est à quoi s'applique Dominique sous la direction de Don Bosco. Mais Dieu a décidé de rappeler à Lui le jeune Dominique. Nous assistons à ses derniers jours, à ses dernières heures, à l'extase finale : « Oh! Oh! Comme c'est beau ce que je vois à jamais! » Plus brièvement, J. Halna nous conte la même histoire. Son seul but est de raconter simplement à tous la vie du nouveau bienheureux. Il y a réussi.

J. Delcuve, S. I.

E. Domec, S.C.J. — *Vie de sainte Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages*, fondatrice de l'Institut des Filles de la Croix dites Sœurs de Saint-André. Paris, Beauchesne, 1950, 19 × 14 cm., 390 p.

« Nous avons étudié bien des causes, disait S.S. Pie XI, mais aucune ne nous a intéressé davantage. En Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages, nous avons trouvé la femme la plus remarquable qu'on puisse imaginer au point de vue des qualités naturelles et des vertus surnaturelles ». Aux charmes de sa personne et de son esprit, elle joignait une volonté indomptable, un réel talent d'organisation, le génie du gouvernement, un esprit de détachement, de pauvreté, de charité, qui de son vivant lui valurent le nom de sainte. Comme toutes les œuvres de Dieu, la fondation du nouvel Institut, voué tout entier au soulagement des miséreux, des malades, à l'instruction des enfants pauvres, n'alla point sans de lourdes épreuves. Ne parlons pas du manque total de ressources matérielles — qui faisait la joie des saintes filles de la « Bonne Mère ». Les épreuves les plus crucifiantes vinrent du côté d'où on les aurait le moins attendues : démêlés parfois très pénibles avec certaines autorités ecclésiastiques — d'ordinaire pourtant très sympathiques à l'Institut; divergences de vues, à certains moments, entre la sainte et son directeur spirituel, André-Hubert Fournet, un saint pourtant lui aussi, et qui estimait profondément sa dirigée et en était profondément vénéré. Toutes ces traverses, la sainte fondatrice des Filles de la Croix les supportait avec la plus complète résignation, sans rien perdre de son abandon filial et de sa confiance en la Divine Providence.

R. Lechat, S. I.

G. Guitton, S. J. — *Le Père Petit*. Paris, Spes, 1950, 20 × 13 cm., 384 p. Prix : 500 frs franç.

Nos lecteurs savent avec quel art original le P. Guitton s'entend à faire revivre les personnages de ses biographies : Louis Lenoir, Léon Harmel, le Bx. Pierre Favre; S. François Régis, Claude de la Colombière... Ce qu'on perd parfois de vue, c'est le souci d'information, de recours aux sources, de vérifications, de judicieuse critique, qui donne à ses ouvrages une valeur de documents d'histoire. Ceux qui ont lu le P. Petit du P. Laveille ne doivent pas craindre de se plonger dans *« Un Charmeur »*. Ils n'y trouveront pas de redites, mais, sous un éclairage différent et avec une manière extrêmement prenante, une excellente mise au point et un très utile complément. Débordant de sympathie, mais sans la moindre fadeur; plein d'humour et de précision, ce petit chef-d'œuvre, écrit par un Français en hommage à un jésuite belge, ravira tous les lecteurs. Pas de rhétorique admirative, pas de clichés pieux; une phrase alerte, pittoresque, qui ne dédaigne pas de glaner parfois ses mots dans le terroir; rien de conventionnel dans la présentation; pas une page ennuyeuse — mérite bien rare —. Ceux qui ont connu personnellement le P. Petit peuvent affirmer que son nouveau biographe nous le restitue tel qu'il était.

P. Charles, S. I.

Marie-Angélique de Jésus. — *Flamme de joie*. Paris, Editions Mazarines, 1947, 19 × 16 cm., 346 p. Prix : 480 frs franç. ou 80 frs belges.

La mère Marie-Angélique de Jésus, dont ses consœurs publient l'autobiographie, mourut au Carmel de Pontoise en 1919, âgée de 26 ans. Ce fut une âme prévenue, dès sa plus tendre enfance, de grâces d'union vraiment extraordinaires. «Jésus m'avait fait beaucoup de grâces, écrit-elle, en parlant des années qui précédèrent sa première communion. Sans m'en douter, j'étais déjà toute à lui : son appel s'était fait entendre à mon cœur. Il m'avait choisie... Ce qui est très net dans mon souvenir, c'est qu'en ces bienheureuses années d'enfance, je ne vivais que pour Dieu... je ne faisais rien sans Jésus... je ne faisais rien que pour lui et n'attendais rien que de lui. Tout m'était sujet de prières » (p. 72-73). Sa vocation religieuse fut longtemps contrecarrée par l'opposition de ses parents, qu'elle vénérait, mais dont le christianisme n'était pas à la hauteur des aspirations de leur enfant. L'attente ne ralentit en rien les progrès de son âme dans les voies de la perfection, du détachement, de l'union toujours plus intime avec Jésus. Dès qu'elle eut atteint sa majorité, elle consomma son sacrifice et, sans prévenir ses parents, entra au Carmel. Là, cette âme privilégiée et déjà si purifiée n'eut qu'à parachever ses ascensions dans les voies mystiques. Sa caractéristique est la joie profonde dans l'amour de Jésus au milieu même des épreuves intérieures. A noter aussi son humilité et sa totale obéissance. « Je crois pouvoir dire que, depuis que j'ai eu l'âge de raison, j'ai toujours vécu avec N.S. comme si je le voyais, dans une lumière, une paix, une joie, une sécurité ineffable... Pour moi la souffrance a toujours eu plus d'attrait que l'action. Et maintenant surtout j'y trouve des délices cachées... souffrir et obéir sont les choses qui me sont les plus faciles et les plus délicieuses. Lorsqu'elles me manquent, je souffre de ne les pas avoir! » (p. 224). Un choix de lettres de Mère Marie-Angélique à ses amies ou à ses directeurs de conscience, écrites avant ou après son entrée au Carmel, complète ce beau et bienfaisant volume. R. Lechat, S. I.

I. Van Houtryve. — *Dom Robert de Kerchove d'Exaerde, premier abbé du Mont César.* Louvain, Éditions du Mont César, 1950, 18 × 14 cm., 88 p.

Dom Robert de Kerchove est et restera une figure marquante de l'Ordre de S. Benoît en Belgique. L'abbaye de Maredsous venait de naître quand il y prononça ses premiers vœux, en 1876 : c'était la première profession célébrée dans l'abbaye. En qualité d'économe, il eut à diriger l'achèvement des constructions. Quand, en 1889, les moines de Maredsous ouvrirent une pédagogie pour leurs étudiants à Louvain, ce fut lui qui en fut nommé directeur. A lui encore incombèrent les négociations préalables à la création de l'abbaye filiale de Mont-César, et c'est lui qui en fut nommé le premier abbé (1899). Cette charge, qu'il porta vaillamment durant 28 ans, lui permit d'imprimer profondément sa marque et son esprit à la nouvelle fondation. Après que, ses forces déclinant — il avait 81 ans! —, il eut demandé et obtenu de résigner ses hautes fonctions, il continua pendant 14 années encore à édifier ses confrères par son affabilité, sa piété et sa patience à supporter de pénibles infirmités. En peu de pages, Dom Idesbald a fixé avec beaucoup de bonheur les traits de cette figure si impressionnante, distinguée, austère mais empreinte d'une grande bonté. Esprit sagement pondéré, mais ouvert aux initiatives généreuses; âme éprise d'un zèle ardent pour la gloire de Dieu et pour l'Opus Dei. Onze portraits de Dom Robert, aux diverses époques de sa vie, ornent cette élégante publication. R. Lechat, S. I.

G. Meessen, S. J. — *Du comptoir aux barbelés. Désiré Malice, 1899-1944.* Coll. Le Christ dans ses témoins. Tournai, Casterman, 1950, 20 × 14 cm., 136 p. Prix : 42 frs.

Histoire de la montée d'une âme. Bon chrétien dans l'exercice de sa profession de boucher, Désiré Malice est rappelé sous les drapeaux en 1940, fait prisonnier et emmené en Allemagne. Dans la solitude et à la lumière de l'épreuve, il approfondit ses convictions religieuses, cherche et trouve son réconfort dans la prière, et s'élève jusqu'au parfait abandon entre les mains de la

Providence. Les lettres que de captivité il écrit à sa femme révèlent ses sentiments intimes et la préoccupation de faire partager à sa compagne son courage, son cran, sa confiance en la Bonté de Dieu : « Quand on se met bien dans la tête que toute notre vie, dans les moindres détails, est réglée, prévue, conduite par la divine Providence en vue de notre plus grand bien, accepter cette vie en toute confiance, avec amour, n'est-ce pas là attitude absolument logique ? Par conséquent nous ne devons pas prier pour que cette vie change : nous devons prier pour que nous la vivions tout à fait conformément aux vues divines... » (p. 99). « Je me surprends presque à me réjouir de mes misères actuelles et, en tout cas, à ne m'en plaindre nullement, car ainsi ...je mérite pour vous, mes chéris, et vous aide d'une façon bien plus efficace. » (p. 101). Il mourut en captivité âgé de 44 ans. Mais son exemple et ses lettres ont réconforté sa famille et ses amis, durant l'occupation; grâce au R. P. Meessen, elles continueront à révéler à bien des âmes la sérénité tranquille du chrétien qui a jeté « l'ancre en haut ».

R. Lechat, S. I.

J. Masson, S. J. — *Un millionnaire chinois au service des gueux. Joseph Lo Pa Hong.* Coll. Le Christ dans ses témoins. Tournai, Casterman, 1950, 20 × 13 cm., 166 p. Prix : 39 frs.

C'est une figure bien sympathique que celle de ce Chinois de bonne famille, industriel entreprenant et habile, qui ne se laisse pas éblouir ni captiver par la colossale fortune qu'il s'est acquise, mais la dépense libéralement à soulager toutes les misères. Il soutint ou créa des hôpitaux, des écoles, des hospices pour vieillards. Son œuvre de prédilection fut ce Pou You Dang avec ses diverses sections pour hommes vieux et infirmes, pour hommes malades, pour femmes vieilles et malades, pour enfants, pour prisonniers malades, pour malades mentaux, dont la population ne tarda pas à atteindre le millier. Il ne se contentait pas de financer ces œuvres (en 1937, il note que pour les trois principales il a jusque-là dépensé 6.200.000 dollars), il les suivait de près, visitait personnellement les malades, allait à la recherche des miséreux et les amenait lui-même, dans son auto, à l'hospice ou à l'hôpital. A certaines périodes, il visitait fréquemment, parfois chaque jour, 22 hôpitaux, 13 prisons, 30 orphelinats et crèches, 8 asiles de vieillards; et toujours en poche sa fiole d'eau baptismale qui lui servit à ouvrir le ciel à combien de moribonds! Car M. Lo était un chrétien convaincu, à la foi simple et rude, d'une confiance inconfusible en la Providence divine. Sa vie intérieure était centrée sur l'Eucharistie et dans ses déplacements, il ne manquait pas d'égrener son chapelet. Le R. P. Masson a pu étudier sur place les souvenirs de ce grand chrétien et interroger bien des personnes qui l'ont connu. Il nous donne de cette existence si remplie et pourtant si sereine, si ardente et si pleine de bonhomie, une vision débordante de vie, agrémentée de mille anecdotes pittoresques ou touchantes, et parfois humoristiques. Lecture agréable en même temps que haute leçon de foi et de charité.

R. Lechat, S. I.

F. Francou. — *Un chrétien dans la cité : Raoul Francou, 1890-1948.* Lyon, Chronique Sociale de France, 1950, 19 × 13 cm., 178 p. Prix : 200 frs franç.

Qu'il soit difficile au chrétien engagé dans l'action sociale et politique de mener une vie authentiquement droite, nous n'en doutons pas. Que cela soit impossible, le portrait que M. l'abbé Francou nous laisse de son père en est le plus formel démenti. La lecture de ce livre sera extrêmement profitable à tout directeur d'âmes comme à tout militant chrétien. Elle dissipera l'apparente antinomie entre l'engagement dans le monde et la vie chrétienne, sans cacher aucunement les difficultés de la conciliation. Le pays a besoin d'hommes forts, profondément loyaux, désintéressés, capables d'incarner l'Evangile dans la cité, comme à la Chambre et dans les affaires. R. Francou en fut. Son exemple ne peut manquer d'en susciter de nouveaux. Avec lui, nos militants apprendront où puiser la sève d'une telle vie.

M. Colleye, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Varia

M. Daisomont. — *Le clergé catholique devant l'astronomie.* Suivi d'un *Essai sur le conflit entre l'Astronomie et l'Eglise romaine au XVII^e siècle.* Bruges, « De Tempel », 1950, 24 × 16 cm., 50 p. (L'ouvrage contient un petit lexique des principaux ecclésiastiques catholiques qui s'occupent ou se sont occupés d'astronomie et un « Essai sur le conflit entre l'astronomie et l'Eglise romaine au XVII^e siècle » : Galilée).

E. du Bus de Warnaffe. — *L'amitié sur la route.* Namur, Editions « Grands Lacs », (1949), 18 × 14 cm., 128 p. Prix : 25 frs. (Au cours de ses voyages à travers l'Afrique et l'Asie, l'auteur a noué de belles amitiés. Il conte simplement ce qu'elles furent pour ses amis et pour lui. En lisant ce livre écrit à la gloire de « L'amitié sur la route », le lecteur sentira peut-être naître ou s'affermir en lui le désir d'aimer lui aussi réellement chacun de ceux qu'il rencontre sur sa route. Pareille affection transformerait tellement son existence et celle des autres !).

Coll. *Etudes religieuses.* Liège, La Pensée Catholique, 18 × 12 cm. Prix : 6 frs le numéro.
662-663 : R. Claudé, S. J. — *Education cinématographique,* 64 p.
671 : C. Hanlet. — *Publicistes et essayistes chrétiens de Belgique,* 100 p. Prix : 20 frs.

Mgr Himmer. — *L'Action catholique des étudiants.* Allocution aux aumôniers de la J.E.C. Godinne 1949. Louvain, Edit. de la J.E.C., 1950, 18 × 12 cm., 14 p. (En quelques pages substantielles, Son Exc. Mgr Himmer aborde tous les grands problèmes que rencontre la J.E.C., et indique avec une remarquable justesse dans quel sens il faut en chercher la solution).

A. Magnan, L. Guerrier. — *Coups de radar.* Les grandes questions de notre temps. Marseille, Chez l'auteur L. Guerrier (St. Julien-Marseille), 1949, 21 × 14 cm., xvi-198 p. Prix : 300 frs franç. (Choix de lectures de vulgarisation scientifique pour élèves de l'enseignement moyen, surtout sur les grandes découvertes des 50 dernières années).

A. E. Persson. — *Studier i J. O. Wallins predikostil.* Thèse. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1950, 25 × 16 cm., 312 p.

Rapport d'activité 1949 de l'Association catholique de la jeunesse belge féminine. Bruxelles, Secrétariat général de l'A.C.J.B.F., 1950, 21 × 14 cm., 52 p.

J. M. R. Ribeiro. — *Alguns aspectos da escola de pedagogia.* Porto, Lopes de Manuel Barreira, (1948), 20 × 13 cm., 262 p. Prix : 25 esc. (L'auteur donne son avis sur le problème de l'éducation, en soulignant surtout l'importance de certains principes philosophiques dont il faut tenir compte pour résoudre le problème ; en particulier les principes ayant pour objet l'individu. Ensuite il examine divers points spéciaux de l'éducation).

F. de Solano Aguirre. — *Fray Francisco de La Marca y la contribucion franciscano medioeval al progresso de las ciencias.* Barcelona, Estudios franciscanos, 1949, 24 × 17 cm., 24 p.

A. Stévaux. — *Les étudiants et la paroisse.* Louvain, Edit. de l'Amitié étudiante, 1950, 22 × 14 cm., 38 p. (Les étudiants font partie de la communauté paroissiale. Ils doivent en partager la vie. Quelle y est exactement leur place, quel rôle y doivent-ils jouer ? Comment harmoniser les exigences du milieu paroissial et celles des autres milieux de vie ou d'action de l'étudiant : milieu familial, milieu collégial ou universitaire, mouvements d'Action catholique ? C'est la solution à ces importantes questions que l'abbé Stévaux apporte en ces pages qui ont le mérite d'être bien pensées et nuancées à la fois).

J. Vignon. — *Chanteloriot.* Paris, Edit. Fleurus, 1950, 22 × 15 cm., 200 p. Prix : 250 frs franç. (Récits pour enfants, centrés sur l'idée de famille).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.